N° 4 1957 Avril

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Le Mystère Pascal et la Résurrection des chrétiens d'après les Epîtres pauliniennes

La résurrection du Christ est le fondement même du Christianisme. Les Apôtres et les premiers prédicateurs de l'Evangile ont été d'abord et avant tout des témoins de la Résurrection, regardée comme le sommet de l'histoire du salut. On est en train de redécouvrir aujourd'hui les richesses du Mystère Pascal, alors que pendant trop longtemps on y a vu presque exclusivement une preuve, à la vérité la plus décisive de toutes, de la divinité du Christ; on semblait réserver à la Passion du Sauveur le privilège d'être la source du salut. On peut dire que la pensée chrétienne primitive a suivi un cheminement inverse: elle s'est d'abord attachée au fait crucial de la Résurrection, et ce n'est que plus tard qu'elle a peu à peu mis en relief le caractère salvifique des souffrances du Christ. Significative est la manière très sobre dont elles sont évoquées dans les discours archaïques des premiers chapitres des Actes des Apôtres [1].

A cet égard comme à beaucoup d'autres, saint Paul manifeste à la fois la plus grande fidélité à la tradition et une puissante originalité. Il est hanté par la pensée des souffrances du Christ; il ne veut connaître que Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié; il a donc beaucoup contribué à développer la théologie de la Croix. Mais ce n'est certes pas au détriment du Mystère Pascal qui demeure toujours premier dans sa pensée comme dans celle des autres Apôtres. Bien plus il nous offre sur le caractère salvifique de la Résurrection une doctrine inépuisable dont les pages qui suivent se proposent de faire toucher du doigt les multiples aspects. Aux yeux de l'Apôtre, la résurrection

1. Cfr M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. I, Bonn, 1950, pp. 221-222.

du Christ est le fait eschatologique décisif qui commande à la fois tout le déroulement ultérieur de l'histoire du salut et la destinée de chacun des chrétiens.

*
* *

La donnée fondamentale qui doit être soulignée au point de départ, c'est que l'eschatologie entendue au sens strict (attente du salut final) n'a plus dans le christianisme en général, et notamment dans le paulinisme, la place qu'elle avait dans l'Ancien Testament et le Judaïsme. On ne risque pas de se tromper en affirmant que, même dans les Evangiles Synoptiques, une des plus grandes originalités du message de Jésus consiste dans la proclamation de la venue en sa personne du Règne de Dieu; c'est par là surtout que le Christ se distingue essentiellement du Baptiste, alors que par ailleurs il reprend les termes mêmes de son appel à la pénitence comme préparation au jugement divin imminent (cfr *Mt.*, III, 2 et IV, 17) [2].

Mais, chez saint Paul, ce que Dodd a appelé *l'eschatologie réalisée* tient une place plus grande encore, ce qui est d'ailleurs tout à fait normal, puisqu'il écrit après les grands événements décisifs : la mort et la résurrection du Sauveur. Selon un mot heureux de Schweitzer [3], c'est toujours la même montagne, mais tandis que Jésus la voit devant lui (pas exclusivement d'ailleurs, nous venons de le dire), l'Apôtre a le sentiment aigu d'avoir déjà franchi les premières hauteurs. Certes il continue d'opposer, comme le faisait le judaïsme contemporain, le siècle ou monde présent qui est mauvais et le siècle à venir (cfr *I Cor.*, II, 8-12; VII, 29-31; *II Cor.*, IV, 4; *Ephés.*, II, 2...), mais il se distingue de lui en proclamant que déjà le Christ a inauguré le nouvel âge et la nouvelle humanité : « Il nous a arrachés à la puissance des ténèbres et nous a transférés dans le Royaume de son Fils bien-aimé » (*Col.*, I, 13); « Il s'est livré pour nos péchés afin de nous arracher à la perversité du monde présent » (*Gal.*, I, 4). Le paradoxe propre à l'économie chrétienne, c'est qu'au lieu de prôner l'existence de deux mondes opposés qui se substituent l'un à l'autre, *elle met en présence de deux mondes opposés qui coexistent :* le monde ancien du diable, des ténèbres et du péché est toujours là, terriblement agissant, mais il porte une blessure mortelle depuis que le Christ l'a vaincu et a inauguré le Règne définitif de Dieu, auquel mystérieusement, par la foi, les chrétiens participent déjà, en attendant qu'il se manifeste au grand jour lors de la Parousie [4].

2. Ce point a été fortement souligné pour ce qui est de l'enseignement parabolique de Jésus, d'abord par C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1946, ensuite par J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zürich, 1947.
3. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930, p. 114.
4. Outre l'ouvrage de Schweitzer déjà mentionné, cfr O. Cullmann, *Christ et le Temps*, Paris, 1947, passim, notamment pp. 98 sq., 170 sq.

Or c'est le matin de Pâques surtout qu'a eu lieu cette inauguration du Règne de Dieu. C'est qu'en effet aux yeux de Paul, comme d'ailleurs de tout le christianisme primitif, la résurrection de Jésus a un caractère spécifique qui la distingue de toutes les autres résurrections de morts enregistrées par l'Ecriture ou par l'hagiographie [5]; elle n'est pas seulement un retour passager à la vie qui doit être suivi de la mort, comme le sont les résurrections que la Bible attribue à Elie et à Elisée, ou même celles que, selon les Evangiles, Jésus opère au cours de sa carrière terrestre; loin de rétablir Jésus dans l'état où il se trouvait avant sa Passion, elle lui donne accès à la gloire; elle constitue un triomphe définitif sur la mort qui garantit la Parousie finale. C'est cette entrée du Christ dans le monde céleste qui fait de sa résurrection l'événement central de l'histoire du salut; c'est elle que veulent principalement souligner les récits évangéliques d'apparitions du Christ ressuscité; si certains d'entre eux rapportent des détails destinés à exclure l'idée d'un fantôme ou d'un esprit pur, ou encore à établir l'identité entre celui qui a souffert et qui est maintenant ressuscité, l'idée capitale qu'on veut inculquer, c'est que le corps de Jésus est maintenant glorieux, donc tout différent de ce qu'il était auparavant, et soustrait aux lois des corps ordinaires [6].

Paul avait d'abord combattu farouchement cette foi des disciples en Jésus ressuscité; mais voici que, sur le chemin de Damas, il lui avait été donné de faire une expérience exactement semblable à la leur (*I Cor.*, XV, 5-7 : ὤφθη Κηφᾷ... ὤφθη Ἰακώβῳ... ὤφθη κἀμοί). Il n'a rien à leur envier : lui aussi, et c'est ce qui fonde son titre d'Apôtre (*I Cor.*, IX, 1), il a pu contempler le Christ entré dans le monde céleste, environné de gloire divine, et il a été aveuglé par cette

5. Cfr M. Goguel, *Le caractère de la foi à la résurrection dans le christianisme primitif*, dans *Revue d'Hist. et de Phil. religieuse* (*R.H.P.R.*), 1931, pp. 329-352.

6. On a même fait remarquer que les données de la tradition invitent à distinguer de l'Ascension visible de Jésus, qui mit fin aux christophanies, son exaltation céleste invisible auprès du Père qui eut lieu le jour même de Pâques. Cfr en ce sens : *L'Ascension,* dans *Rev. Bib.,* 1949, pp. 161-203 (P. Benoit). On ne saurait trop souligner à la suite du P. Benoit la nécessité de ne pas mêler nos imaginations aux affirmations de notre foi, comme aussi de ne pas les compromettre par les vues d'une cosmologie périmée situant le séjour de la Divinité au plus haut des cieux. D'autre part il est certain que le transfert physique du Christ au ciel est loin d'être attesté par les apôtres comme un fait d'expérience à l'égal de la Résurrection; la plupart des mentions de l'Ascension qu'on trouve dans le Nouveau Testament sont d'ordre théologique, ce qui se conçoit sans peine, le terme de cette montée céleste échappant nécessairement à l'observation sensible; cette exaltation est regardée comme une conséquence inéluctable et immédiate de la Résurrection. Mais il est plus difficile d'aller jusqu'à effacer toute différence entre le Christ céleste et celui des apparitions aux Apôtres : le premier est lumineux comme le montre la vision de Damas (*Act.*, IX, 3); rien n'indique que le second l'ait été. Il convient en conséquence de laisser ouvert le problème de l'Ascension.

rencontre (*Act.*, IX, 3-8; XXII, 6-11; XXVI, 13). Quand ils se montrent aux hommes, les êtres célestes sont toujours lumineux (*Mc*, XVI, 5 et par. : le vêtement blanc; *Act.*, I, 10...). Mais ce qui distingue de toute autre la vision de Damas, c'est que celui qui apparaît ainsi éblouissant de lumière n'est pas simplement un ange, mais le Christ en personne, qui avait vécu comme un homme sur la terre et était mort ignominieusement sur une croix.

Jésus ressuscité est appelé par Paul l'Adam céleste : c'est là une manière de dire que son destin commande celui de l'humanité entière. Il en résulte que sa résurrection est regardée comme le commencement d'une humanité nouvelle. Ce n'est pas seulement la première création qui appartient au passé, mais aussi jusqu'à un certain point la seconde : « Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle; l'être ancien a disparu; c'est maintenant un être nouveau (*II Cor.*, V, 17; cfr *Gal.*, VI, 15). Quand le Christ mourait sur la croix et ressuscitait, en lui apparaissait « l'Homme nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (*Ephés.*, IV, 24), cet Homme nouveau, qui, comme le premier Adam, est à la fois individuel et collectif, puisqu'en lui se fondent les deux grandes fractions de l'humanité, les Juifs et les Gentils (*Ephés.*, II, 15). Tout cela revient à affirmer qu'aux yeux de l'Apôtre *la résurrection du Christ est véritablement l'inauguration de la résurrection générale des morts.*

*
* *

Mais la résurrection des chrétiens, fruit de leur incorporation au Christ, est un fait complexe. Paul parle d'une *triple résurrection*, et ces trois manières d'envisager notre communion au mystère de Pâques ne doivent pas être séparées.

La première et la plus fondamentale des résurrections est celle qui s'opère au baptême. C'est elle qui explique l'emploi au passé des verbes συνεγείρειν et συζωοποιεῖν en Colossiens et Ephésiens : « Ensevelis avec lui lors du baptême, vous en êtes avec lui ressuscités (συνηγέρθητε) parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts. Vous qui étiez morts du fait de vos fautes et de votre chair incirconcise, il vous a fait revivre avec lui (συνεζωοποίησεν)... Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ (συνηγέρθητε), recherchez les choses d'en-haut... » (*Col.*, II, 12-13; III, 1). « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite

de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ (συνεζωοποίησεν)...; avec lui, il nous a ressuscités (συνήγειρεν) et fait asseoir aux cieux, dans le Christ Jésus » (*Ephés.*, II, 5-6).

C'est encore cette résurrection baptismale qui permet à l'Apôtre d'appeler le chrétien une nouvelle créature (καινὴ κτίσις : *II Cor.*, V, 17 ; *Gal.*, VI, 15), ou encore de dire qu'« il a été créé dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour qu'il les pratique » (*Ephés.*, II, 10). Elle est en effet comme une nouvelle création, ainsi que l'explique surtout l'Epître aux Romains (VI, 1-11 ; VII, 1-6) [7]. C'est alors qu'à la solidarité avec Adam se substitue la solidarité avec le Christ ; c'est alors qu'apparaît « le nouvel homme » ; il a été créé en germe dans le Christ du Calvaire et du matin de Pâques ; il est créé en chacun de nous au moment de l'application du rite sacramentel (*Rom.*, VI, 6 ; VII, 6 ; *Col.*, III, 20 ; *Ephés.*, IV, 23-24). Associé à la mort de Jésus, le baptisé est pareillement, et par le fait même, associé à sa vie nouvelle de ressuscité : « La mort (du Christ) fut une mort au péché, une fois pour toutes ; mais sa vie est une vie à Dieu. Et vous de même, regardez-vous comme morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus » (*Rom.*, VI, 10-11).

Cette résurrection baptismale est tellement la base de tout le développement ultérieur de la vie chrétienne se terminant par la résurrection glorieuse qu'il n'est pas toujours aisé de déterminer, dans le grand passage sur le baptême de *Rom.*, VI, 1-11, de quelle résurrection Paul veut parler. Plusieurs auteurs [8], tant anciens que modernes, estiment que le σύμφυτοι τῆς ἀναστάσεως du v. 5 et le συζήσομεν αὐτῷ du v. 8 se réfèrent à la résurrection glorieuse. Tel n'est pas

---

7. A. Schweitzer tient beaucoup à souligner que la mystique de Paul est une mystique de la résurrection, et non de la nouvelle naissance, comme celle de Jean, car l'Epître à Tite, qui appelle le baptême un bain de régénération (λουτρὸν παλιγγενεσίας : III, 5), n'est pas paulinienne : *Die Mystik des Apostels Paulus*, pp. 12-15. Mais M. Goguel montre bien que cette opposition est artificielle : « Quand Paul, dans *II Cor.*, V, 17, et dans *Gal.*, VI, 15, dit que celui qui est en Christ est devenu une nouvelle créature, quand il parle de l'abolition des différences de sexe, de nationalité, d'état social (*Gal.*, III, 28), ou bien de la vie nouvelle dont vit celui qui est virtuellement mort dans la communion du Christ crucifié (*Rom.*, VI, 4 sq.), il y a là, il est vrai sous le terme de nouvelle naissance, l'idée de la création d'une vie nouvelle, c'est-à-dire une idée qui est très proche de celle de nouvelle naissance et pratiquement identique à elle. Tout au plus s'en distinguerait-elle par une légère nuance, l'idée de création nouvelle excluant plus complètement que celle de nouvelle naissance l'idée qu'il pourrait s'agir d'un processus naturel. Mais la différence est beaucoup plus théorique que pratique, puisque le quatrième Evangile met, de la manière la plus nette, la nouvelle naissance en relation avec l'action du Christ, c'est-à-dire n'exclut pas moins que Paul l'idée d'un développement naturel » (*R.H.P.R.*, 1931, p. 192).

8. C'est le cas par ex. de Dodd, *The Epistle to the Romans*, Londres, 1949, p. 89 ; de Lietzmann, *An die Römer*, Tubingue, 1933, pp. 65-66. Cfr dans le même sens, Chrysostome, *P.G.*, LX, c. 485.

le sentiment de Lagrange, de Cornely, de Schwarzmann [9] et de plusieurs autres : ils sont d'avis que le contexte impose dans les deux passages l'idée de la résurrection baptismale. Sans doute est-il permis de penser avec Huby, Sanday-Headlam [10], que les deux perspectives sont également présentes à l'esprit de l'Apôtre, tant il est pénétré de la conviction que le salut total du chrétien est réalisé en germe, d'abord au Calvaire, et ensuite au baptême, qui ne fait qu'appliquer à chaque individu les bienfaits de la mort rédemptrice.

Cette résurrection baptismale elle-même ne fait qu'un avec le don de l'Esprit Saint, principe immédiat de toute rénovation spirituelle : « Vous avez été lavés (ἀπελούσασθε), vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (*I Cor.*, VI, 11). Déjà dans Ezéchiel le don de l'Esprit est lié à l'annonce eschatologique de la purification et de la transformation des cœurs et à celle de la résurrection des morts [11] : « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés de toutes vos souillures... Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau... Je mettrai mon Esprit en vous, et je ferai que vous obéissiez à mes commandements et que vous observiez et exécutiez mes lois » (XXXVI, 25-27). Et dans la grande vision des

9. Lagrange, *Epître aux Romains,* Paris, 1931, pp. 145, 148; Cornely, *Epistola ad Romanos,* Paris, 1896, pp. 319, 325; H. Schwarzmann, *Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm. 6,* Heidelberg, 1950, pp. 57-67 et 103-105.

10. Huby, *Epître aux Romains,* Paris, 1940, p. 210 et p. 211, note 4; Sanday-Headlam, *The Epistle to the Romans,* Edimbourg, 1907, p. 159.

11. Ces oracles s'appuient eux-mêmes partiellement sur *Jér.*, XXXI, 31-34. Dans *Ezéchiel,* XXXVII, l'annonce de la résurrection des morts n'est encore que collective et métaphorique (restauration d'Israël exilé), mais la voie est ainsi préparée à l'idée stricte de résurrection, surtout au sens profond où l'entend le Nouveau Testament, car le fils de Buzi *unit lui aussi les deux aspects physique et spirituel.* Compte tenu du contexte, le sens de XXXVII, 13-14 est en effet le suivant : *« L'Esprit de Yahweh, qui rendra au peuple sa vie nationale, sera le même qui communiquera à ses membres la vraie vie religieuse, purifiée de tout alliage suspect* : vie de sincérité, de rectitude, de docilité à la Loi divine. Dans toute la force du terme, le nouveau peuple sera un peuple fidèle ». J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses,* dans *R.B.*, 1919, p. 44. Il faut lire également à ce propos les réflexions suggestives de R. Martin-Achard : « Il faut se souvenir avant tout, avec A. Bertholet, que la frontière entre la réalité et l'image est beaucoup moins précise pour un Israélite que pour nous. Celle-ci n'est pas opposée à celle-là; le glissement de l'une à l'autre est aisé. Les auditeurs d'Ezéchiel ont sans doute compris que le prophète leur prédisait la fin de l'exil, mais la description saisissante des ossements blanchis se redressant sous l'action de l'Esprit de Jahvé pour reconstituer une immense armée n'a pas manqué de frapper leur imagination. La question d'une résurrection générale ne s'est sans doute pas posée avant Ezéchiel 37, mais *à partir de ce passage,* et H. Schmidt conclut justement que nous sommes avec Ezéchiel à la veille de l'éveil à la foi en la résurrection... » *De la Mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament,* Neuchâtel-Paris, 1956, p. 83. L'utilisation de l'Ancien Testament par celui qui commente le Nouveau s'avère à la fois indispensable et délicate, parce qu'il n'a à faire qu'à des préparations; elle n'est possible que moyennant une certaine familiarité avec ces vieux oracles que l'usage habile d'une concordance ne remplacera jamais; elle implique en outre qu'on ne donne pas de ces oracles une exégèse minimisante qui en tue toutes les virtualités.

ossements desséchés : « J'ouvrirai vos tombeaux et je vous ressusciterai de vos tombeaux... Je mettrai mon Esprit en vous et vous vivrez » (XXXVII, 13-14). Dans le *Miserere* (vv. 9, 12-13), le psalmiste s'applique à lui-même ce qu'Ezéchiel avait prédit touchant la purification par l'eau et la régénération des cœurs par l'Esprit Saint, régénération si profonde qu'elle est appelée une création (12a). L'oracle d'Isaïe XLIV, 3-5, qui vise la restauration eschatologique du peuple choisi, se rattache à la même tradition.

Dans l'Epître aux Romains, il est certain que les deux tableaux des chapitres VI (délivrance par le Christ dans le baptême) et VIII (délivrance par l'Esprit Saint) se correspondent et se complètent [12]. Nygren [13] souligne l'équivalence des expressions : ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν (VI, 4) et ἐν καινότητι πνεύματος δουλεύειν (VII, 6). Selon saint Paul, le même Esprit, « qui a ressuscité le Christ des morts » (*Rom.*, VIII, 11), et qui, à la fin des temps, doit « vivifier » pareillement « les corps mortels » des croyants, vient déjà habiter en eux comme en un temple au moment de leur baptême (*I Cor.*, III, 16; VI, 19; *Rom.*, VIII, 9-11). Il leur « est donné » comme un gage de résurrection glorieuse (*Rom.*, V, 5; VIII, 11; *Gal.*, III, 2; IV, 6; *I Thess.*, IV, 8; *Ephés.*, I, 13), d'où les expressions « les prémices de l'Esprit » (*Rom.*, VIII, 23), « les arrhes de l'Esprit » (*II Cor.*, I, 22; V, 5), « les arrhes de notre héritage » (*Ephés.*, I, 14) [14]. Et, tout au cours de l'existence des chrétiens, il ne cesse d'agir en eux pour les spiritualiser et les conformer ainsi toujours davantage à l'humanité glorifiée du Sauveur (*Rom.*, VIII, 5-9 et 12-17; *Gal.*, V, 16-25).

*
* *

C'est que, morts et ressuscités avec Jésus au baptême, *nous avons encore à devenir chaque jour davantage ce que nous sommes; nous avons à mourir et à ressusciter quotidiennement,* à faire toujours plus, comme le dit l'Epître aux Philippiens (III, 10), l'expérience du Christ

12. Cfr *R.B.*, 1950, pp. 343-44; 385-86.
13. *Der Römerbrief,* Goettingue, 1951, p. 197.
14. On n'a pas de preuve que Paul distingue nettement un sacrement de confirmation à côté de celui du baptême. Allo découvre la confirmation dans le σφραγισάμενος de *II Cor.*, I, 22 (*Seconde Epître aux Corinthiens,* p. 30), et Prat dans le ἐποτίσθημεν de *I Cor.*, XII, 13 (*Théologie de saint Paul,* t. 2, pp. 316-317). Ces interprétations sont incertaines. Le ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν de *I Cor.*, XII, 13 est à entendre plutôt, soit du baptême, comme le εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν de la proposition précédente, soit peut-être de l'eucharistie, comme le suggérerait la comparaison avec *I Cor.*, X, 3-4 : l'eau du rocher du désert est appelée boisson spirituelle (πνευματικὸν πόμα) en tant que figure de l'eucharistie. Cfr W. Goossens, *L'Eglise Corps du Christ d'après saint Paul,* Paris, 1949, p. 27.

et de la vertu transformante de sa résurrection par la communion à ses souffrances et l'assimilation à sa mort : τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστασέως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ· L'Apôtre, qui parle en ce sens de mourir : « Vous êtes morts... faites mourir » (*Col.*, III, 3-5), n'emploie pas de la même façon le verbe « ressusciter » pour exprimer l'impératif qui découle de notre condition de baptisés [15], mais il utilise des expressions équivalentes : se métamorphoser (μεταμορφοῦσθαι : *Rom.*, XII, 12; *I Cor.*, III, 18); se renouveler (ἀνανεοῦσθαι : *Ephés.*, IV, 23; *Col.*, III, 9); revêtir le Christ (*Rom.*, XIII, 14), ou l'homme nouveau (*Col.*, III, 10 et *Ephés.*, IV, 24); marcher selon l'Esprit (*Rom.*, VIII, 4; *Gal.*, V, 16); être conduit par l'Esprit (*Rom.*, VIII, 14; *Gal.*, V, 18)...

Nous avons revêtu le Christ au baptême : *Gal.*, III, 27 : ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε; nous devons encore le revêtir chaque jour : *Rom.*, XIII, 14 : ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Le rite sacramentel a crucifié en nous le vieil homme et a fait de nous des hommes nouveaux (*Rom.*, VI, 6), mais il nous faut l'être toujours plus (*Ephés.*, IV, 24). Le chrétien est quelqu'un qui, déjà rajeuni par le baptême, se rajeunit et se renouvelle constamment, selon la force des expressions de *Col.*, III, 10 : ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον... Parce que « le Christ, leur Pâque, a été immolé » et que les fidèles ont participé à ce mystère — ce ne peut être que par les sacrements de baptême et d'eucharistie —, ils ont été transformés et sont véritablement des azymes, des pains sans levain : ἐστε ἄζυμοι (*I Cor.*, V, 7). Saint Paul ne leur en demande pas moins de devenir ce qu'ils sont déjà : « Pour le vrai chrétien, c'est tous les jours Pâques, tous les jours Pentecôte, tous les jours Noël » (Chrysostome). Ils doivent donc « se débarrasser du vieux levain afin de devenir une pâte nouvelle » (νέον φύραμα, à rapprocher de l'homme nouveau). L'Apôtre leur enjoint encore de « célébrer la fête, non avec du vieux levain, un levain de malice et de perversité, mais avec les azymes de pureté et de vérité » (v. 8) [16].

---

15. On serait tenté d'alléguer en ce sens *Ephés.*, V, 14 : « Eveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et sur toi luira le Christ »; mais on ne peut attribuer ce texte à l'Apôtre qui fait une citation (διὸ λέγει). Et comme ces paroles ne se rattachent à aucun passage de l'Ancien Testament, il s'agit sans doute d'un emprunt à quelque cantique chrétien. Dibelius conjecture qu'on le chantait au moment du baptême (*An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Tubingue, 1927, p. 69). Dans ce cas, il se serait appliqué originairement à la résurrection baptismale, mais Paul paraît l'entendre de la résurrection morale.

16. Dans tout ce passage, Paul spiritualise l'ordre d'*Ex.*, XII, 15-19 de faire disparaître des maisons toute trace de pain levé après l'immolation de l'agneau pascal. On a vu dans ce passage l'indice que *I Cor.* a été écrite aux environs de la Pâque juive et même (Allo) une allusion à la Pâque chrétienne dont ce

Moyennant quoi, les chrétiens auront part à la résurrection glorieuse, à cette rénovation totale (*Apoc.*, XXI, 5 : ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα), où ils achèveront de revêtir l'image de l'Adam céleste (*I Cor.*, XV, 48-49 et 53-54) ; c'est dire qu'elle ne sera que l'aboutissement d'un long processus de conformation au Christ et de spiritualisation inauguré par l'incorporation baptismale et qui se prolonge tout au cours de l'existence.

La participation au banquet eucharistique est, elle aussi, conçue par Paul, comme d'ailleurs par les récits évangéliques de la Cène [17], comme une préparation de la Parousie : « Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez le calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (*I Cor.*, XI, 26; cfr *Mc*, XIV, 25; *Mt.*, XXVI, 29). Ainsi s'affirme le caractère essentiellement eschatologique de l'action salvifique exercée par les sacrements de l'initiation chrétienne, baptême et eucharistie; c'est lui qui montre le mieux l'originalité de ces rites; ils n'ont certes rien à voir avec les mystères païens et ne doivent rien à la mystique hellénistique [18] : liés indissolublement aux faits historiques de la Passion et de la Résurrection et orientés vers le retour glorieux de Jésus, ils sont aux yeux de Paul et de tout le christianisme primitif un prélude et une prélibation de notre glorification définitive.

Ici cependant une précision importante s'impose. On s'est parfois représenté la résurrection finale comme le terme d'un développement immanent, sur le modèle de la croissance organique, avec pour point de départ l'Esprit octroyé au baptême. Charles [19] professe une opinion de ce genre et prétend l'inférer de l'image de la semence de *I Cor.*, XV, 36-38, alors qu'elle n'est pas à prendre à la lettre et que Paul ne l'entend certainement pas comme le ferait un biologiste moderne (cfr v. 38 : « *Dieu* donne à chaque semence un corps »). A l'encontre du sentiment commun des commentateurs, J. Weiss estime que *Rom.*, VIII, 11 (« Dieu vivifiera aussi nos corps mortels ») vise, non pas le retour à la vie de nos corps à la fin des temps, mais

---

serait la plus ancienne mention. Beaucoup de commentateurs ne prennent pas garde au caractère paradoxal des recommandations de l'Apôtre : « Débarrassez-vous du vieux levain, vous êtes des pains sans levain ». Autrement dit, *les Corinthiens doivent devenir pleinement ce qu'ils sont déjà en germe.* Cfr A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus,* Fribourg-en-Br., 1956, pp. 97-109.

17. Assurément le récit de *Luc* (XXII, 14-20), avec ses deux panneaux : Pâque juive, Pâque chrétienne, ne saurait être traité comme une reconstitution historique de la dernière Cène. Cfr P. Benoit, *Le récit de la Cène dans Luc XXII, 15-20,* dans *R.B.*, 1939, pp. 357-393. Cependant la comparaison de *Luc,* XXII, 18 avec *Mc,* XIV, 25 et *Mt.,* XXVI, 19 suggère que la communauté chrétienne a appliqué au banquet céleste, préparé par l'eucharistie, des paroles de Jésus qui visaient le banquet eucharistique, préparé par la Pâque juive.

18. Cfr Allo, *Première Epître aux Corinthiens,* pp. 294-302.

19. *A Critical History of the Doctrine of a Future Life,* Londres, 1899, pp. 394 sq.

la transformation actuelle et quotidienne de nos corps qui prépare cette résurrection finale [20]. Quelle que soit la forme qu'on lui donne, cette conception ne répond pas à la pensée authentique de l'Apôtre qui constate que « notre homme extérieur tombe en ruines » tous les jours (*II Cor.*, IV, 16) et fait clairement de la résurrection des corps le résultat d'une intervention de la toute-puissance divine : cfr par ex. *I Cor.*, VI, 14 qui rattache à la δύναμις de Dieu la résurrection des chrétiens, tout comme ailleurs lui est rattachée celle du Christ : *Rom.*, VI, 4; *II Cor.*, XIII, 4. Devenu le temple de l'Esprit, le corps du baptisé demeure cependant « en état de mort en raison du péché » (*Rom.*, VIII, 10 : τὸ σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν) même si son esprit est doté d'une vie inamissible (τὸ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην); aussi ce même corps connaîtra-t-il un jour la corruption du tombeau (*II Cor.*, V, 1...).

Ce qu'il faut dire seulement, et ce qu'on ne souligne pas assez à notre gré, c'est que l'*intervention divine qui doit nous ressusciter commence au baptême, et beaucoup plus tôt encore, le matin de Pâques.* Si l'image des arrhes de l'Esprit n'implique pas que nous portions en nous à proprement parler un germe de notre corps glorieux, qui de *lui-même* parviendrait à sa pleine maturité, elle impose du moins de croire que l'Esprit qui doit nous ressusciter a déjà inauguré en nous son œuvre de spiritualisation (c'est ce que dit expressément *Rom.*, VIII, 11); nous possédons donc déjà une partie de ces richesses eschatologiques qui nous seront complètement accordées lorsque se produiront la consommation finale et l'affranchissement du cosmos lui-même, livré pour l'instant à « la servitude de la corruption » (*Rom.*, VIII, 21).

Aucun texte peut-être ne met mieux en évidence cette grande vérité que *Rom.*, VIII, 30, où la glorification des chrétiens, qui n'est autre que leur résurrection eschatologique, est donnée comme déjà acquise par anticipation : « Ceux que Dieu a prédestinés, il les a appelés; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés; ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés ». Selon plusieurs Pères Grecs, notamment saint Jean Chrysostome, suivi par Zahn, l'aoriste ἐδόξασεν exprimerait la gloire communiquée aux baptisés par la justification et la filiation adoptive. Ce sens n'est pas en situation : Paul a nettement en vue les destinées ultimes des chrétiens. Ce qui est vrai, c'est que leur glorification finale, loin d'être un fait complètement nouveau, est déjà amorcée par leur justification. Dans les Epîtres, la δόξα est très souvent la gloire céleste définitive : *Rom.*, V, 2; VIII, 17-18; *I Cor.*, XV, 43; *Phil.*,

20. *Das Urchristentum*, Goettingue, 1917, pp. 406, 416. Cfr aussi R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus*, Goettingue, 1893, pp. 268, 83, etc.; T. Baldy, *Le principe de la vie éternelle d'après saint Paul*, Paris, 1898, pp. 25, 36...

III, 21; *I Tim.*, III, 16; *II Tim.*, II, 10; mais elle est également conçue comme une réalité actuelle : *I Cor.*, II, 7; *II Cor.*, III, 8-9, 11, 18; *Rom.*, II, 10; III, 23...

La doctrine que nous venons d'exposer est sans contredit celle des Epîtres principales, mais est-elle déjà celle des écrits pauliniens regardés par la majorité des commentateurs comme étant les plus anciens, à savoir les lettres aux Thessaloniciens? Il faut concéder qu'elle n'y est pas exprimée en termes aussi explicites : sur tous les plans, on constate un développement de la pensée paulinienne; nous ne pouvons étudier ici longuement quel il fut en ce qui touche l'eschatologie [21]; nous nous contenterons des remarques suivantes. Dans les grandes Epîtres, Paul est préoccupé de faire valoir les richesses actuelles que la nouvelle religion vaut aux chrétiens : elle leur apporte la vraie justice (Romains, Galates), antithèse de celle que l'orgueil pharisien cherche dans la pratique de la Loi, et qui n'est qu'une fausse justice; elle leur apporte encore la seule sagesse authentique (1re Epître aux Corinthiens), que les Grecs, avec la pénétration merveilleuse de leur intelligence, n'ont pas su découvrir. Dans les lettres aux Thessaloniciens au contraire, l'accent était mis bien davantage sur ce que les chrétiens attendent encore et sur l'enrichissement immense que doit leur apporter la Parousie. Il y a donc eu par la suite déplacement sensible de perspective [22].

N'empêche que toujours Paul a vu dans l'enrichissement ultime l'achèvement d'une action salvifique d'ores et déjà commencée. Il suffit de lire le début de la première Epître aux Thessaloniciens pour s'en rendre compte : les chrétiens de Thessalonique sont « les frères bien-aimés de Dieu » (I, 4); ils sont « au nombre de ses élus » (*ibid.*); ils ont reçu l'Esprit qui leur communique sa joie au sein des grandes tribulations qu'ils endurent pour le royaume de Dieu comme un prolongement de la Passion de leur Maître (I, 5-6; cfr II, 14-16 et *II Thess.*, I, 5); c'est donc avec une pleine assurance qu'ils attendent des cieux Jésus (I, 10). Plus loin, l'Apôtre enseigne que la résurrection glorieuse est l'espérance exclusive de « ceux qui sont morts par Jésus » (IV, 14) ou encore des « morts qui sont dans le Christ » (IV, 15).

Il importe certes de ne pas oublier qu'il y a un hiatus entre « l'état du spirituel en mystère » et « l'état du spirituel devenu visible », et que « le passage du mystère à la clarté suppose un renversement total » [23]; mais cet aspect de l'eschatologie paulinienne et chrétienne ne

21. Nous nous efforcerons de suivre ce développement dans l'ouvrage que nous préparons sur *Le Problème eschatologique du Nouveau Testament.*

22. C'est ce qu'a mis en relief de façon particulièrement heureuse L. Cerfaux dans son bel ouvrage, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951.

23. Cfr L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 74.

doit pas voiler à nos propres regards l'aspect opposé ou plutôt complémentaire, que nous avons essayé de mettre en lumière et qui est le plus méconnu : déjà les réalités spirituelles sont octroyées aux chrétiens ; déjà, même dans les Epîtres aux Thessaloniciens, les croyants sont regardés comme en possession de l'Esprit et des biens eschatologiques du Royaume de Dieu : cfr *I Thess.*, IV, 8 ; V, 19-23 ; *II Thess.*, I, 11-12. Dans ces conditions, même si Paul ne s'exprime pas clairement dans ses premières lettres sur la condition des fidèles défunts antérieurement à la Parousie, il nous semble impensable qu'il les ait crus encore enfermés dans le schéol.

La gêne que nous font éprouver au point de vue des fins dernières non seulement les premiers écrits de l'Apôtre, mais même l'ensemble de ses Epîtres (car sur ce point sa doctrine n'a pas varié substantiellement) ne tient-elle pas à ce que nous ne savons pas nous mettre à son point de vue, qui est d'ailleurs celui de tout le christianisme primitif ? On ne soulignera jamais assez en effet combien les idées des chrétiens sur l'au-delà diffèrent de celles des Grecs [24]. Partant d'une analyse des éléments du composé humain, les unes aboutissent à l'affirmation de l'immortalité de l'âme, radicalement distincte du corps. Les autres s'appuient avant tout sur l'histoire du salut telle que la fait connaître l'Ecriture et sur l'événement crucial de cette histoire, le miracle du matin de Pâques. Selon la Bible, la mort n'est pas en soi un bien et une libération, comme elle l'est dans la philosophie dualiste de Platon. Etrangère au plan salvifique primitif, elle est tout au contraire la grande ennemie dont le Christ a triomphé le premier et dont ses disciples espèrent triompher à leur tour.

En conséquence, *c'est à notre avis poser un faux problème que de se demander si dans les Epîtres aux Thessaloniciens Paul a songé à une réunion au Christ aussitôt après la mort indépendamment de la résurrection finale. Le Christ étant entré dans la gloire éternelle par la résurrection, le salut eschatologique des chrétiens a été regardé comme étant essentiellement une résurrection.* Alors qu'à l'époque contemporaine du Christ la perspective d'une survie bienheureuse après la mort était largement répandue dans le judaïsme, le fait historique du Christ a conduit les chrétiens à concevoir leur espérance sous la forme presque exclusive d'une résurrection. C'était par là peut-être que la conception chrétienne du salut, en tout si profondément originale, se différenciait le plus de celle des Grecs.

Dès lors si l'on cherche dans les Epîtres aux Thessaloniciens une réponse au problème de l'immortalité bienheureuse, on sera forcément déçu, parce que ce n'est pas sous cet aspect que les choses sont envi-

24. Cfr à ce sujet O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel-Paris, 1956.

sagées. Aussi bien nous savons qu'il ne serait pas question pour les chrétiens de félicité éternelle, si Jésus n'était pas sorti du tombeau, garantissant du même coup la résurrection glorieuse de ses disciples [25]. Dans leurs traités des fins dernières, il est arrivé à des théologiens d'établir le dogme de la récompense céleste à partir de l'idée grecque de l'âme humaine et indépendamment de la résurrection finale, étudiée ensuite par eux comme un simple complément du bonheur de l'homme. Le point de vue du christianisme primitif et celui de Paul en particulier se situent exactement aux antipodes de celui-là. *Tandis que notre pensée, comme celle de nombreux théologiens, va volontiers de la survie après la mort à la résurrection corporelle, celle de l'Apôtre suit le cheminement inverse, ou plutôt elle se porte du premier coup sur l'espérance du salut final et total de l'homme, qui inclut virtuellement toutes les étapes intermédiaires.* Assurément pour faire apparaître ces virtualités, des influences grecques, soit sur le plan du vocabulaire, soit même sur celui de la pensée, ont pu par la suite s'exercer. Mais on ne saurait soutenir que ces influences ont fait surgir des points de vue totalement nouveaux en une doctrine qui dans son fond demeure si irréductible à l'hellénisme.

*
* *

Ce n'est que replacé dans ce large contexte doctrinal que le chapitre XV de la première Epître aux Corinthiens prend sa véritable et profonde signification [26]. Dans l'interprétation que l'on donne d'ordinaire de ce passage, le plus important des Epîtres relatif à la résurrection, l'on oublie très fâcheusement le lien intrinsèque qui unit le corps spirituel reçu à la Parousie de la spiritualisation de notre être ébauchée au baptême [27]. En conséquence on a tendance à faire de la résurrection glorieuse une sorte d'intervention divine arbitraire sans rapports profonds avec le mystère pascal et toutes les conséquences qu'il a pour la vie chrétienne.

Rien assurément n'est plus contraire à l'esprit de saint Paul. Quelle que soit l'explication que l'on donne du baptême pour les morts de *I Cor.*, XV, 29 : qu'on y voie avec la plupart des auteurs modernes

---

25. On se gardera d'oublier d'ailleurs que le fait historique du Christ n'a pas changé la nature de l'homme et qu'une certaine immortalité est le fondement métaphysique indispensable de la résurrection, sans quoi il ne s'agirait plus de résurrection, mais de création nouvelle. En fait une certaine survie de l'homme dans le schéol est affirmée ou du moins présupposée d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament.

26. Dans *Rech. de Sc. Relig.* (*R.S.R.*), 1956, pp. 161-192, 360-402, nous avons expliqué en partant des mêmes données le texte très difficile de *II Cor.*, V, 1-10.

27. Même observation chez J. A. T. Robinson, *The Body*, Londres, 1953, p. 81.

une sorte de baptême vicaire, distinct du rite sacramentel normal et reçu en faveur de catéchumènes défunts, ou encore qu'on se contente avec Allo de songer à des catéchumènes qui, lors de leur baptême, manifestent le désir d'en faire profiter des morts de leur famille, la manière dont l'Apôtre parle de cette coutume mystérieuse sans la blâmer montre que le baptême est tenu par lui, ici tout comme en *Rom.*, VI et VIII, pour un prélude de la résurrection des morts [28].

Quant à la résurrection du Christ, donnée avec tant d'insistance comme le fondement ultime de notre espérance en la résurrection glorieuse, elle n'est pas seulement un cas privilégié permettant d'envisager la possibilité de la résurrection pour le reste de l'humanité : ce que Dieu a fait pour le Christ, il le fera également pour tous ses disciples. Il y a beaucoup plus que cela dans le texte de *I Cor.*, XV, 22 [29] : de même qu'en la mort d'Adam est renfermée en germe celle de tous les hommes, de même en la résurrection de Jésus se trouve incluse celle de tous les croyants : ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. Il est vrai que l'Apôtre emploie le futur : « tous seront vivifiés », comme si l'événement qu'il a en vue appartenait exclusivement à l'avenir. Mais, au v. 20, il appelle le Christ « prémices de ceux qui dorment » (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων; cfr v. 23). Les prémices sont la primeur de la moisson prochaine. « Le choix de ce mot, dit Allo, citant Gutjahr, implique un lien nécessaire avec la masse des autres morts, dont Jésus est sorti le premier pour que les autres suivent » [30].

---

28. Sur cette question obscure, outre les commentaires, cfr *Dict. de Théol. Cath.*, art. *Baptême pour les morts*, t. II, col. 360-364 (Mangenot); Lagrange (qui voit là une base de la croyance au purgatoire), *L'Orphisme*, Paris, 1937, pp. 210-211. Récemment on a proposé de *I Cor.*, XV, 29 la traduction suivante, qui fait explicitement du baptême un prélude de la résurrection des morts : « Autrement, que feront ceux qui sont baptisés? Pour les morts? (c'est-à-dire : est-ce pour être comptés parmi les morts qu'ils sont baptisés?). En vérité, si les morts ne ressuscitent pas, pourquoi les gens se font-ils baptiser? Pour eux? » B. M. Foschini, *Those who are baptized for the Dead, I Cor., XV, 29, An exegetical historical Dissertation*, Worcester, 1951. Mais une telle traduction ne peut guère se justifier. Cfr *R.B.*, 1954, p. 461.

29. Cfr R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I, Tubingue, 1945, pp. 348-49.

30. *Première Epître aux Corinthiens*, p. 405. — En dépit de son apparente universalité, le texte de *I Cor.*, XV, 20-22 ne vise que les chrétiens, ou si l'on préfère, les hommes destinés à la résurrection glorieuse. C'est ce que montre fort bien H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus*, Münster i.W., 1933, pp. 34-44. La notion même de « prémices », qui est à rapprocher des titres de « premier-né de beaucoup de frères » ou « de premier-né d'entre les morts » donnés au Christ (*Rom.*, VII, 29; *Col.*, I, 18), impose de ne songer qu'à la résurrection glorieuse; il en va de même de ζωοποιεῖσθαι ἐν Χριστῷ du v. 22. Ce n'est pas que l'Apôtre ignore la résurrection générale de l'humanité; elle est au contraire impliquée par son annonce du jugement universel et de la victoire complète du Christ sur la mort. Cfr H. Molitor, *Die Auferstehung*, pp. 55-78. On a même parfois soutenu qu'en *I Cor.*, XV, 23-24 l'Apôtre enseignerait une double résurrection : d'abord

En d'autres termes, il faut comprendre : *de même que le processus de mort s'est inauguré en Adam, de même le processus de retour à la vie s'est inauguré dans le Christ.* Ce qui est décisif en ce sens, c'est la comparaison avec *Rom.*, V, 12-21 : là le nouvel Adam est à la fois source actuelle de vie pour tous ceux qui croient, leur octroyant dans le présent « une justification qui donne la vie » (v. 18), et la source de leur glorification eschatologique : « ils régneront dans la vie par le seul Jésus-Christ » (v. 17).

On peut même se demander si le v. 48 de *I Cor.*, XV, ne suppose pas l'existence actuelle d'un groupe d'hommes célestes, qui participent donc déjà d'une certaine façon à la condition céleste du Christ — (οἷος ὁ ἐπουράνιος τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι). On ne peut nier la légitimité de cette interprétation : les qualités des corps glorieux énumérées aux vv. 42-44 : la δόξα, la δύναμις, le caractère « pneumatique », ne sont-elles pas jusqu'à un certain point le privilège des chrétiens déjà ici-bas (cfr *I Cor.*, II, 4-5 et 12-16; *II Cor.*, III, 18...)? Si tel est le sens de ce v. 48, c'est qu'il vise la résurrection baptismale en tant que prélude à la résurrection glorieuse. En tout cas, la leçon la mieux attestée du v. 49 qui porte un subjonctif de délibération (φορέσωμεν) : « Portons également la ressemblance de celui qui est céleste » (N, A, C, D, E, F, G... vulg. lat. copt.) ne peut que concerner la résurrection morale qui doit caractériser la conduite des baptisés : il leur faut revêtir toujours davantage l'image de l'Adam céleste. Que telle soit la vraie lecture, on est déjà porté à la croire en raison de sa difficulté apparente. On serait enclin à le déduire également du verset qui suit : il y est dit que « la chair et le sang ne peuvent hériter le Royaume de Dieu, ni la corruption hériter l'incorruptibilité ». Par « la chair et le sang », d'aucuns [31] entendent le corps actuel de ceux qui sont encore vivants, et par la corruption (φθορά) les cadavres des défunts. Sans faire ces distinctions, on comprend plus habituellement que le corps psychique doit être spiritualisé pour accéder au Royaume de l'au-delà. On ne saurait rejeter cette interprétation qui est la plus obvie. Mais peut-être est-il per-

---

celle des justes, puis, après le règne glorieux du Christ sur la terre (le millenium de *Apoc.*, XX, 4-6), la résurrection de tous les hommes. Sont favorables à ce sentiment : F. Godet, *Commentaire sur la première Epître aux Corinthiens,* Neuchâtel, 1886-87, t. 2, pp. 373-379; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus,* pp. 68-70... Allo réfute longuement cette théorie : *Première Epître aux Corinthiens,* pp. 438-454. N'ayant pas à discuter ce point, nous nous contenterons de cette observation de M. Goguel (*R.H.P.R.*, 1931, pp. 195-196) : La manière qu'a Paul de parler du jugement général interdit « de le décomposer en deux actes séparés l'un de l'autre dans le temps, suivant qu'il portera sur les élus ou sur le reste des hommes. Le jugement des élus ne peut être placé qu'au moment de leur résurrection. Il faut donc que ce soit à ce moment là aussi qu'ait lieu le jugement universel ».

31. Par ex. Robertson-Plummer, *The First Epistle to the Corinthians,* Edimbourg, 1929, pp. 377-378.

mis de penser avec Jacono [32] que « la chair » et « la corruption » (entendue au sens moral, comme en *Sap.*, XIV, 12; *II Petr.*, I, 4; II, 19) font aussi allusion aux « œuvres de la chair », dont *Gal.*, V, 19-21 nous enseigne que ceux qui s'y livrent « n'hériteront point le Royaume de Dieu ». Les deux interprétations physique et morale ne s'excluent pas forcément, comme on le suppose d'ordinaire, précisément parce qu'on ne se rend pas assez compte que, dans la pensée de l'Apôtre, *les deux points de vue sont unis.*

Ils le sont dans tout ce chapitre, dont le but manifeste est d'inculquer une conception très haute de la résurrection des corps en la mettant en rapports intimes avec l'œuvre de spiritualisation accomplie dans le monde par le Christ Rédempteur. Par là Paul se séparait du judaïsme contemporain, dont les idées sur ce point devaient être souvent fort matérielles [33]. Nous en avons pour indice la question posée par les Sadducéens à Jésus en vue de jeter le ridicule sur la croyance des Pharisiens en la résurrection (*Mc*, XII, 18-27 par.) : si une femme, docile à la loi mosaïque du lévirat (*Deut.*, XXV, 5-10), a eu successivement sept frères pour maris, au jour de la résurrection duquel d'entre eux sera-t-elle l'épouse? On est assez mal informé sur la doctrine précise des Pharisiens à cette haute époque, mais on sait que plus tard les rabbins se sont demandé si les morts ressusciteraient nus ou habillés. L'Apocalypse syriaque de Baruch, écrite peu après 70, au plus tard aux environs de 90 [34], enseigne que « la terre rendra les morts qu'elle a maintenant reçus pour les garder, sans rien changer à leur figure : comme elle les a reçus, elle les rendra, car il sera nécessaire de montrer aux vivants que les morts ont repris vie » (LI, 2-3). De nombreux rabbins ont pensé de même : on ressuscitera avec les habits dont on aura été revêtu au moment de la mort; on souffrira encore des mêmes maladies et infirmités qu'autrefois; elles ne seront guéries que par la suite. Selon l'école de Hillel, la formation du corps dans le monde à venir ressemblera à la formation du corps dans le monde présent : d'abord apparaîtront la peau et la chair, puis les nerfs et les os. L'école de Schammaï professait au contraire que cet ordre serait renversé.

---

32. *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Turin, 1952, p. 400. — Cfr dans le même sens B. Seisenberger, *Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach dem 15 Kapitel des I Kor.*, Ratisbonne, 1867, p. 151; — Chrysostome, *P.G.*, LXI, c. 363.

33. Cfr sur ce point Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, pp. 176-185; J. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. I, Paris, 1935, pp. 482-485; Ph. H. Menoud, *Le sort des trépassés*, Neuchâtel-Paris, 1945, pp. 28-30; Strack-Billerbeck, *Kommentar...*, t. III, pp. 473-476; t. IV, pp. 1166-1198.

34. Cfr A. Lods, *Histoire de la Littérature hébraïque et juive des origines à la ruine de l'Etat juif*, Paris, 1950, pp. 1001-1003; R. H. Charles, *The Apocrypha and Pscudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, vol. II, pp. 470-480.

Il est invraisemblable que les chrétiens de Corinthe auxquels écrit saint Paul soient allés jusqu'à douter de toute survie bienheureuse : la philosophie et les mystères avaient répandu l'idée de l'immortalité de l'âme. Ce qui leur répugnait sans doute, c'était la résurrection des morts entendue en un sens trop réaliste, telle que la concevaient de nombreux Juifs. Jésus avait déjà réagi contre ces idées fausses : *Mc*, XII, 25 : εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς. L'Apôtre s'applique à son tour à les corriger, et il le fait en se référant avant tout à l'Adam céleste, auquel les chrétiens sont progressivement conformés et dont ils doivent reproduire l'image (φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου). *C'est dire quel grave contresens on commet quand on détache la résurrection glorieuse enseignée en I Cor., XV de la résurrection baptismale et de la résurrection morale qui en sont les présupposés nécessaires.*

*
* *

On a souvent fait de la résurrection glorieuse une chose en somme assez mesquine, rapetissée aux dimensions des intérêts humains individuels et qui, pour ce motif, intéresse fort peu tant de chrétiens (l'immortalité de l'âme leur suffirait!) [35]. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, on a même vu des théologiens traiter des fins dernières en général, voire de la résurrection des corps, sans référence explicite au Christ ressuscité et glorieux [36]. C'est qu'on a méconnu ce qu'est

35. On a fait remarquer que sur ce point précis, la théologie orientale est plus fidèle aux données du christianisme primitif que celle de l'Occident : « Pour l'Orient, la considération première est celle de la divinisation entrevue par le fait de la résurrection du Christ... La divinisation étant essentiellement liée au Christ, il s'ensuivra que l'idée de la résurrection sera toujours présente à l'anthropologie orientale... Pratiquement le chrétien de nos régions vit sans s'en soucier, et ne songe qu'à son salut au terme de cette vie, à la béatitude de son âme. Aussi ce lien de la Résurrection du Christ, qui lie en un faisceau toutes les notions et toutes les réalités théologiques..., aura-t-il tendance à se relâcher beaucoup plus facilement dans notre théologie ». *Irénikon*, 1953, *Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident*, par D. O. Rousseau, pp. 373-374.

36. Cfr une critique de ce genre adressée par le P. Congar à un ouvrage récent sur les Fins dernières, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1949, p. 463. Il vaut la peine de transcrire ces lignes suggestives du P. Congar : « L'eschatologie redevient dans la pensée théologique ce qu'elle est dans l'Ecriture et ce qu'elle était chez les Pères : *le sens même du mouvement de l'histoire, ce qui éclaire tout le mystère de l'Eglise, donc quelque chose qui travaille l'ordre présent lui-même et qui ne peut être vraiment compris que comme le terme de son mouvement*... C'est ce sens eschatologique qui a le plus manqué à l'ecclésiologie, telle qu'elle s'est constituée en traité spécial au XVI[e] siècle. Manquant de sens eschatologique, on avait vu dans l'eschatologie moins le terme et la consommation de l'économie qu'un ensemble de « choses » (de ultimis rebus) qu'on trouverait derrière le voile de la mort et dont on pourrait faire une étude du même type que celle des « choses » d'ici-bas. On se demanderait : Quid sit ignis purgatorius? Utrum visio Dei sit per speciem? etc. Comme on se demandait en physique :

en réalité dans le plan divin la résurrection de la fin des temps : l'achèvement d'un drame gigantesque amorcé au paradis terrestre, qui remplit la Bible entière et où nous sommes acteurs aux côtés de Dieu ou de Satan ; le dénouement depuis si longtemps attendu de la lutte entre le Bien et le Mal, ou, ce qui revient au même, entre Dieu et Satan, entre la Vie et la Mort, dénouement merveilleux, victoire définitive de l'humanité qui arrache à Paul ces cris d'enthousiasme : « Où est-elle, ô Mort, ta victoire? Où est-il, ô Mort, ton aiguillon? L'aiguillon de la Mort, c'est le péché, et la force du péché, c'est la Loi. Mais grâces soient rendues à Dieu qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus-Christ! » (*I Cor.*, XV, 55-57).

On remarquera le temps présent employé par Paul en cette dernière phrase : τῷ δὲ Θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος. La victoire célébrée par l'Apôtre, c'est d'abord pour le chrétien une réalité actuelle, parce que le Christ est ressuscité et que nous avons déjà part à sa résurrection. Pourtant la victoire parfaite n'en demeure pas moins objet d'espérance eschatologique : c'est seulement « lorsque notre être mortel aura revêtu l'immortalité » que, la Mort ayant été enfin engloutie, on pourra lui jeter un défi : O mort, où est ta victoire? Ce paradoxe d'un triomphe à la fois présent et futur exprime parfaitement la condition des chrétiens et la doctrine eschatologique de saint Paul, telle que nous venons de l'exposer.

Paris, Institut Catholique. A. FEUILLET, P.S.S.

Quid sit ignis? et en philosophie : Utrum intellectus cognoscat per speciem?... Bref on ferait une sorte de *physique des choses dernières*. C'est à ce type d'eschatologie que se rattachent la plupart de nos traités des fins dernières. »

« Les Deux Mains de Dieu » dans l'œuvre de saint Irénée

On rencontre, dans l'œuvre de saint Irénée, une dizaine de fois l'image : « Les Mains de Dieu », pour désigner le Fils et le Saint-Esprit en tant qu'ils sont intimement unis au Père à chaque étape du dessein créateur et rédempteur. Mais cette expression se présente aussi au singulier (une quinzaine de fois) en étroite union de sens et d'intention avec la forme au pluriel. Aucun texte antique ne l'emploie, en dehors des *Homélies Clémentines*. Une telle image [1] est donc assez rare pour qu'on s'y intéresse et qu'on la scrute quelques instants. Délimitons sa place, puis suivons sa genèse et sa justification biblique. Nous verrons alors quel sens elle peut avoir et comment elle s'épanouit tout au long de *l'économie,* depuis la Création jusqu'à la Résurrection des Corps. Ce terme inusité se montrera en fait plus apte qu'on ne pourrait le croire de prime abord à exprimer l'insertion du Mystère Trinitaire dans l'Histoire de notre salut.

*
* *

L'expression : *les Mains de Dieu* est totalement absente des trois premier livres du *Contra Haereses*. On la lit pour la première fois dans la préface du livre IV, en rapport avec la création : « homo est temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus est, et per manus eius plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum, quibus et dixit : Faciamus hominem. » (IV, praef. 4 — *Gen.*, I, 26). Puis elle apparaît dans IV, 20, 1 ; V, 1, 3 ; V, 5, 1 ; V, 6, 1 ; V, 15, 3-4 ; V, 16, 1 ; V, 28, 3. A ces textes, il faut peut-être ajouter IV, 7, 4 où au lieu de « progenies et figuratio sua », la version arménienne porte : « celui qui l'a engendré et ses mains. » Dans la *Démonstration,* 11, on lit : « Quant à l'homme, Dieu l'a créé de ses propres mains. » Tels sont les textes de base ; nous n'ajoutons pas ici toutes les références des passages qui contiennent l'expression au singulier, bien qu'ils soient souvent d'une très grande importance et richesse. Les uns et les autres seront détaillés en cours de développement.

*
* *

1. Pour mieux la faire ressortir nous soulignerons dans ces pages toutes les expressions qui s'y rapportent directement ou indirectement.

Il est intéressant de noter une sorte de premier affleurement de l'image des *Mains* à l'occasion d'une citation du livre III. Il s'agit du Christ-Dieu reconnu et adoré dans les mystères de l'enfance, notamment par les Mages qui, après lui avoir offert leurs présents *« s'en retournèrent par un autre chemin* qui n'était plus celui *des Assyriens : car avant que l'enfant ne sache appeler « papa » ou « maman », il recevra la puissance de Damas et les dépouilles de Samarie, contre le Roi des Assyriens* (*Mt.*, II, 12; *Is.*, VIII, 4), — paroles qui montrent bien, de façon cachée, il est vrai, mais combien puissante, — que *le Seigneur d'une main secrète, triomphait d'Amalec.* » (*Ex.*, XVII, 16. Sept.).

Or Justin, dont on n'ignore pas l'influence sur saint Irénée, commentant ce passage des Septante dans les *Dialogues*, 49, 8, écrit : « *La main secrète* est la puissance cachée du Verbe en Jésus », ce qui nous incite, avant même que cette image ait été employée dans son sens plein, à la comprendre d'une façon spirituelle et intérieure; nous serons ainsi moins tentés d'être choqués par ce qu'elle a d'apparemment grossier, appliquée au Verbe et à l'Esprit. Le fait que saint Irénée, la première fois qu'il emploie cette image, lui donne le sens de *puissance cachée* est un indice très éclairant de la relation immédiate, intime et éminemment spirituelle qui existe pour lui entre la main et son possesseur, lorsqu'il l'applique aux opérations de la Trinité.

Bien sûr, il n'est pas évident que saint Irénée ait eu connaissance de ce commentaire de Justin, mais il y a au moins un détail qui permet d'accentuer la probabilité. Dans un autre passage des *Dialogues* (77, 2-3), Justin rapproche les *Assyriens* et *Amalec*, en les donnant comme le symbole des ennemis de Dieu. Or Irénée unit à son tour la citation d'Isaïe à celle de l'Exode (entre lesquelles il n'y a aucun rapport textuel) pour les appliquer à la défaite d'Hérode. Il ne semble donc pas abusif de conclure que la glose de Justin est restée liée dans son esprit à l'image de la main.

Autre détail curieux, qui n'est peut-être qu'une coïncidence : le fragment de l'Exode, d'où est tirée la seconde citation, raconte l'épisode de Moïse priant sur la montagne pendant que Josué combat dans la plaine et, cinq fois en huit lignes, la Bible fait mention des *deux mains* de Moïse se levant, s'abaissant, se relevant, persévérant dans la prière jusqu'à la victoire complète des Israélites. Une telle insistance a de quoi frapper : il n'est pas impossible que l'image des *deux mains* (ici encore dans une activité purement spirituelle, à peine dissociable de la prière elle-même) ne se soit insinuée alors — à ce stade de la composition de son ouvrage — dans la pensée de saint Irénée.

*

* *

Quoi qu'il en soit, dès le surgissement de cette image, nous sommes amenés à l'Ecriture, et il ne fait nul doute que là est la nappe souterraine où elle s'est plus ou moins consciemment formée. On sait combien est fréquente la métaphore du Bras, de la Main, du Doigt de Dieu, dans l'Ancien Testament. Elle servait à décrire les « *merveilles* » de Yahweh, les actions ou interventions divines, spécialement dans l'ordre de la Création et de la destinée du peuple juif (protection, châtiments, inspirations prophétiques). « *C'est ma main qui a fondé la terre, et ma droite qui a déployé le ciel.* » (*Is.*, XLVIII, 13). « *Chantez à Yahweh un cantique nouveau... sa droite lui a procuré la victoire, ainsi que son Saint Bras* » (*Ps.* XCVIII, 1). « *Moi, je suis Yahweh ton Dieu... de l'ombre de ma main je te couvre* » (*Is.*, LI, 16). « *Et l'Esprit m'enleva et m'emporta et je m'en allai, l'esprit plein d'amertume et de colère; et la main de Yahweh me tenait ferme* » (*Ez.*, III, 14).

Naturellement les textes sont innombrables : il y a d'abord tout le groupe de ceux qui se rattachent à l'Exode [2], il y a ceux qui dépendent du thème de la Création, par exemple dans le livre de Job : « *Tu appellerais, et moi je te répondrais; tu languirais après l'ouvrage de tes mains* » (*Job*, XIII, 15) ; il y a ceux qui évoquent le secours qu'apporte Yahweh à son peuple, lui manifestant ainsi sa puissance et sa bonté (ils se relient par là aux deux groupes précédents) [3]. L'un des plus frappants est ce passage du *Ps.* XLIV où la Main de Dieu est rapprochée de la lumière de son visage, manifestant de ce fait le caractère spirituel de l'image : « *De ta main tu as dépossédé des nations pour les implanter, tu as écrasé des peuples pour les étendre (...) Ce n'est point leur bras qui leur a donné la victoire; mais c'est ta droite et ton bras, et la lumière de ta face parce que tu les as aimés* » (*Ps.* XLIV, 3-4). Il y a enfin tous ceux qui de près ou de loin dépendent du thème prophétique — qu'il s'agisse d'assistance [4] ou d'inspiration [5] : « *La main de Yahweh fut là sur moi, et il me dit : Debout, sors dans la plaine et là je te parlerai* » (*Ez.*, III, 22) [6]. Parmi ces textes, et beaucoup d'autres, qui ont certainement influencé Irénée dans le choix de son image, il en est un dont l'importance est peut-être privilégiée : il s'agit de l'épisode du *potier* (dans *Jér.*, XVIII, 1-17) qui rassemble tous les thèmes précédents, depuis la Création jusqu'à la régénération ou seconde création. « *Quand le vase qu'il*

2. Par ex. : *Ex.*, XXXII, 11 ; *Nomb.*, XI, 23 ; *Deut.*, V, 15 ; VI, 21 ; VII, 8, 19 ; IX, 26 ; XI, 2 ; XXVI, 8 ; XXXIV, 12.

3. Par ex. : *Ps.* LXXI, 18 ; LXXVII, 15 ; *Is.*, XL, 10 ; LI, 5 ; LII, 10 ; LIII, 1.

4. *I Reg.*, XVIII, 46 « *Et la main de Yahweh fut sur Elie* ».

5. *II Reg.*, III, 15 ; *Ez.*, VIII, 1 ; XXXVII, 1 et *passim*. Le thème de *la main de Yahweh* est d'une importance primordiale dans Ezéchiel : elle caractérise l'état extatique ; cfr II, 9 : « *et voici qu'une main était tendue vers moi, tenant un volume roulé* ».

6. Sans parler de l'Onction Messianique proprement dite : *Is.*, LIII, 1 ou de la Main éternelle qui apparaît sur le mur du palais de Balthazar...

faisait était manqué, le potier reprenait l'argile dans la main et faisait un autre vase, comme il paraissait bon aux yeux du potier de le faire (...) Oui, comme l'argile est dans la main du potier, ainsi vous êtes dans ma main, maison d'Israël » (*Jér.*, XVIII, 4-6). La métaphore de la main qui modèle et refait est très intéressante car elle joint les premières pages de la Genèse à l'*In Manus Tuas* (*Lc*, XXIII, 46), *tout est accompli* (*Joh.*, XIX, 30), de Jésus. Or chez saint Irénée, l'image des deux mains est constamment accompagnée du verbe « *plasmavit* », « *plasmatus est* » dans le double sens que nous venons de noter. Nous le verrons plus loin.

Quant à la métaphore du « *Doigt de Dieu* » — que l'on rencontre plusieurs fois dans l'*Adversus Haereses* et une fois dans la *Démonstration* — il semble qu'elle intervienne au long de l'Ancien Testament à certains moments particulièrement importants ou significatifs, comme lorsque les magiciens dirent au Pharaon : « *ceci est le doigt de Dieu* » (*Ex.*, VIII, 19) ou lors de l'épisode des tables de la loi « *écrites avec le doigt de Dieu* » (*Ex.*, XXXI, 18). Mais qu'il s'agisse de la *Main* ou du *Doigt de Yahweh*, on pourrait montrer que cette expression est parallèle de l'*Esprit de Yahweh*, en tant qu'il révèle Dieu agissant parmi les hommes. C'est une manière de révéler que Dieu est proche de ce monde et le pénètre, le travaille de toute manière. Cette identification entre « la Main » et « L'Esprit » a peut-être d'ailleurs été suggérée à saint Irénée par l'Evangile lui-même. La phrase du Seigneur : « *Si c'est par le Doigt de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé pour vous* » (*Lc*, XI, 20) est le parallèle manifeste de cette autre : « *Si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé pour vous* » (*Mt.*, XII, 28). Un texte de la *Démonstration* nous permet de voir ce rapprochement sous une forme non pas littérale et grossière (entre la Main et l'Esprit) mais (si l'on peut dire) dynamique — à la fois synthétique et déployée. Il ne s'agit pas de matérialiser le Saint-Esprit : plutôt de suggérer la plénitude de l'action Trinitaire : « Dans le désert Moïse reçut de Dieu la Loi, les dix Commandements écrits par le doigt de Dieu sur les tables de pierre. *Par le doigt de Dieu il faut entendre ce qui est étendu par le Père dans le Saint-Esprit* » (*Démonstration*, n. 26).

*
* *

Les fondations bibliques de l'image ayant ainsi été repérées, voyons la raison de son emploi et son sens profond avant de la décrire dans ses œuvres : Création, Inspiration prophétique et Révélation proprement dite.

L'un des buts principaux de saint Irénée dans sa controverse con-

tre les gnostiques était d'établir l'unité du Dieu Transcendant et du Dieu Créateur. Pour les gnostiques, en effet, le monde matériel ne pouvait avoir aucun contact avec l'Etre Suprême. Pour combler cet abîme infranchissable ils imaginaient une immense série d'Eons, issus les uns des autres, et qui, par un savant dégradé, permettaient de joindre le créé à l'Incréé. Leurs théories ingénieuses comprenaient d'ailleurs de multiples combinaisons, certains professant que la Création résultait d'une révolte de l'Eon le plus inférieur contre le plan Divin, lequel Eon, expulsé de la sphère divine, se transformait en monde matériel. De toute façon la Création n'était qu'une erreur accidentelle dans le plan de l'Etre inaccessible, ou un événement survenu en dehors de Sa connaissance. Ainsi le Créateur, fréquemment appelé le Démiurge, apparaissait sinon positivement mauvais, du moins maladroit et ignorant.

En face de ces imaginations délirantes, Irénée va affirmer avec autant de force que d'ampleur le premier article de sa foi : le Dieu Suprême est identiquement le Créateur. C'était l'une des choses les plus importantes qu'il avait à dire sur Dieu. « Il est donc juste que je commence avec la première et la plus importante proposition, qui est : Dieu le Créateur, qui a fait le ciel et la terre et toutes les choses qu'elles contiennent » (II, 1, 1). Il répète constamment la formule : « Un seul Dieu Créateur » (II, 16, 3). « Ce Dieu, ce Créateur qui a formé le monde, est le seul Dieu, et il n'y en a pas d'autre à côté de lui » (voir également III, 1, 2; IV, 32, 1; *Dém.*, 4, 5). Irénée semble même ne jamais affirmer l'unité de Dieu sans ajouter comme allant de soi qu'Il est le Créateur, et cela avec une force si grande qu'il suggère irrésistiblement qu'il s'agit d'une création permanente, continuée.

« Ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium (...). Solus unus Deus fabricator (...) hic Pater, hic Deus, Hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam Suam, coelum et terram, et maria, et omnia quae in eis sunt » (II, 30, 9).

Et la citation continue qui nous permet de voir tout de suite la non solution de continuité entre la Création et toutes les autres œuvres de Dieu :

« Hic est qui *formavit* hominum, qui *plantavit* paradisum, qui *fabricavit* mundum (remarquons comme tous ces verbes peuvent s'appliquer à des mains), qui diluvium induxit, qui Noe salvavit : hic Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob, Deus vivorum, quem et lex annuntiat, quem prophetae praeconant, quem Christus revelat, quem apostoli tradunt, quem Ecclesia credit. Hic Pater Domini nostri Iesu Christi, per Verbum suum qui est Filius eius; per eum revelatur et manifestatur omnibus quibus revelatur; cognoscunt enim eum hi quibus revelaverit Filius. Semper autem coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem, et Angelis et Archangelis et Potestatibus et Virtutibus et omnibus, quibus vult revelare Deus » (II, 30, 9).

Ceci est affirmé par saint Irénée avec une fréquence impressionnante [7]. Dieu a créé tout ce qui est [8]. Il est le seul Créateur (II, 1, 1). Il est le Créateur absolu, qui a conçu par lui-même le plan de la Création, et ne l'a reçu d'aucun autre être (II, 16, 3). Il a créé toute chose de rien, sans se servir d'aucune matière préexistante (IV, 38, 3). Il a tout créé librement et comme il lui a plu (III, 8, 3).

L'abîme infranchissable que les gnostiques avaient placé entre Dieu et le monde étant ainsi aboli, saint Irénée va en tirer toutes les conséquences, en développant à travers son œuvre cette idée première, par l'application qu'il en fait à la Trinité. La doctrine des « deux mains de Dieu » est bien plus en effet qu'un simple corollaire à la doctrine de la Création : elle la prolonge pour exprimer une idée légèrement différente et très profonde, celle de l'immédiateté, de la proximité active de la présence de Dieu à ses créatures. Les gnostiques excluent toute intervention personnelle du Père, du Dieu Suprême, dans le monde de la matière et de la chair. Saint Irénée au contraire s'applique à rappeler qu'agir *par ses mains,* par *son Verbe et sa Sagesse, par le Fils et par l'Esprit,* c'est pour le Père, agir par lui-même. En ce sens, ses affirmations sont aussi explicites que multipliées.

« Nullius indigens omnium Deus, Verbo condidit omnia; in semetipso omnia praedestinans fecit quemadmodum voluit... Omnia autem quae facta sunt, infatigabili Verbo fecit » (II, 2, 4).

« *Ipse* fabricator, *ipse* conditor, *ipse* inventor (...etc., cfr p. 359) qui fecit ea *per semetipsum,* hoc est *per Verbum* et *per Sapientiam suam* » (II, 30, 9). « Ipse est fabricator » (IV, 5, 1). « Non indigente ministerio ad fabricationem... sed habente copiosum et inenarrabile ministerium... Filium et Spiritum Sanctum » (IV, 7, 4). « Ipse est qui *per semetipsum* constituit et elegit et adornavit et continet omnia » (IV, 20, 1). « Unum et eumdem... hoc est Deum Patrem, qui *per seipsum* omnia fecit » (IV, 36, 1).

Un dernier texte particulièrement riche rassemble tous les précédents, en insinuant déjà l'expression directe des *deux mains* par l'emploi du verbe *modeler.* « Par la connaissance (de l'Incarnation) nous savons que celui qui a créé, *modelé* les hommes, insufflé en nous la Vie et qui nous nourrit par la Création, « *affermissant tout par son Verbe* » (*Ps.* XXXII, 6) et « *unifiant tout par Sa Sagesse* » (*Sag.,* VIII, 1; VII, 23), Celui-là est le seul vrai Dieu » (III, 25, 1).

*
* *

Il nous faut voir maintenant cette intime, cette immédiate Présence de Dieu à l'œuvre non seulement dans la création en général mais

7. I, 10, 3; I, 22, 1; II, 9, 1; III, 25, 1; etc...
8. *Démonstr.,* 5 et I, 22, 1.

encore dans la formation de l'homme et dans sa Rédemption. Ce Dieu qui fait tout, dispose tout, ordonne tout *a semetipso,* saint Irénée le montre qui, avant de créer l'homme, appelle comme en conseil les *deux mains* par lesquelles il le façonnera à sa ressemblance. « Homo est autem temperatio animae et carnis qui secundum similitudinem Dei formatus est, et per manus eius plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum Sanctum, quibus et dixit : Faciamus hominem » (IV, prae. 4). Un passage crucial va nous permettre d'approfondir cela, qui fournit la clef de la plupart des textes où le Fils et le Saint-Esprit sont décrits comme les *deux mains de Dieu* (*Is.,* XL, 12). Ayant cité Isaïe : « Qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main »[9], saint Irénée continue : « La main du Seigneur, qui pourra la comprendre, elle qui mesure l'immense, qui tend et serre en sa propre mesure particulière la mesure des cieux et qui serre et saisit dans son poing la terre avec ses abîmes, qui a en soi la longueur, la largeur et la profondeur de tout ce qui apparaît et s'entend et est incompréhensible et invisible à la créature?... C'est lui qui remplit les cieux, qui voit et scrute les abîmes et *est avec un chacun d'entre nous,* car il dit : « je suis un Dieu prochain et non un Dieu lointain ; est-ce que l'homme se cachera dans une cachette et ne le verrai-je pas? » (*Jér.,* XXII, 23). Car sa main enveloppe toute chose. Et il est aussi la lumière qui illumine les cieux et illumine celui qui est au-dessous du ciel et scrute les reins et les cœurs et *pénètre en entrant dans nos profondeurs les plus secrètes* (in absconsis et in secretis nostris) et manifestement nous nourrit et nous conserve » (IV, 19, 2). Et quelques lignes plus loin : « Que sa grandeur ne faille pas, mais soit stable et contienne toutes choses et *pénètre jusqu'à nous et soit avec nous,* quiconque sent dignement au sujet de Dieu le proclamera. » Nous voyons ici dans toute son ampleur la naissance biblique de l'image de *la main,* son caractère profondément spirituel (cfr le rapprochement avec la Lumière) et son sens d'intimité entre Dieu et la créature. Il est significatif que ce passage précède juste le premier texte vraiment important de l'*Adversus Haereses* consacré aux *Deux Mains.* « Le Seigneur Dieu a formé l'homme limon de la terre et il souffla sur sa face le souffle de vie » (IV, 20, 1 ; *Gen.,* II, 7). Donc ce ne sont pas les anges qui l'ont fait ni formé, car les anges ne pouvaient faire l'image de Dieu, ni personne en dehors du vrai Dieu ni aucune Puissance *qui se tiendrait très loin du Père de toutes choses* (c'est nous qui soulignons : remarquons encore l'idée de proximité) car Dieu n'avait besoin de personne pour faire ce qu'il a lui-même en lui-même d'avance défini d'être, *comme si lui-même n'avait pas ses mains,* car est toujours avec lui le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit par le moyen des-

9. A noter ici encore que saint Irénée part de la Bible pour amener l'image de la Main qu'il n'a employée à ce stade de son ouvrage qu'une seule fois : dans la Préface du L. IV que nous venons de citer.

quels et par qui il a fait toutes choses librement et spontanément et auxquels le Père a parlé : « Faisons, dit-il, l'homme selon notre image et ressemblance » (*Gen.*, I, 26). Il a reçu de lui-même la substance des choses qu'il a établies, le modèle des choses qu'il a faites et la figure des choses ornantes. » (Cette dernière phrase a certainement un sens trinitaire qui suggère admirablement la distinction dans l'unité : le Père comme Source, le Fils comme modèle-exemplum, l'Esprit comme sceau). Cette situation confirme bien que dans la pensée de saint Irénée l'image des mains de Dieu appliquée au Fils et à l'Esprit vise à exprimer l'intimité des rapports entre Dieu et sa créature. A l'objection : le Père est loin de toutes choses, on répond : mais non, puisqu'il a ses mains à l'œuvre, en qui et avec qui il manifeste sa Présence. La métaphore insinue l'étreinte, l'embrassement, comme certains verbes employés dans d'autres passages le suggèrent : « *circumdatus* paterno lumine » (IV, 20, 2) et « uti *complexus* homo Spiritum Dei in gloriam cedat Patris » (IV, 20, 4). (Il est curieux de noter que, quelques lignes avant cette dernière citation, il est question au contraire de Dieu qui dans l'Incarnation a voulu devenir « *perceptibilis* » à l'homme — l'arménien traduit : « *être saisi* par sa créature » — afin de nous *libérer des mains* de nos ennemis : « liberans nos de manibus omnium odientium nos ». Il y a là comme une sorte de lutte dont nous sommes l'enjeu : les mains de Dieu nous arrachant aux mains du démon).

De ces *deux mains* que Dieu a toujours à sa disposition, chacune semble avoir — au moins dans l'œuvre de la Création — sa spécialité : « C'est le Verbe qui pose la base... et c'est l'Esprit qui procure... la forme et la beauté » (*Dém.*, 5). Et encore : « Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia » (III, 24, 2), ou bien : « l'homme fait et créé devient selon l'image et la ressemblance du Dieu incréé, le Père se complaisant et ordonnant, le Fils étant ministre et formant, l'Esprit nourrissant et accroissant... » (IV, 38, 3). Et cette répartition vaut pour l'ensemble des êtres, non pour l'homme seul : le Dieu unique, le seul qu'admet l'orthodoxie, est démiurge, auteur et nourricier de cet univers. « On ne fait pas preuve de plus ou moins d'intelligence... à imaginer un autre Dieu que celui qui est le démiurge, l'auteur et le nourricier de cet univers, comme s'il ne suffisait pas » (I, 10, 3). (Ces trois fonctions correspondent manifestement dans la pensée de saint Irénée aux trois personnes). Ainsi voyons-nous le mystère de l'unité dans le déploiement même des opérations.

Restent deux autres textes qui appliquent *les mains de Dieu* à la création de l'homme. Les voici pour mémoire. « Quant à l'homme Dieu l'a créé *de ses propres mains,* en prenant de la terre la plus menue et la plus pure, et *en unissant avec mesure sa force à la terre* » (*Dém.*, 11). La fusion intime du Créateur avec son œuvre est bien marquée

ici. La citation suivante met davantage en relief le caractère spirituel du travail des *mains divines* puisque la Ressemblance en résulte directement, sans l'intervention du Souffle : « Et propter hoc in omni tempore, plasmatus initio homo *per manus Dei, id est Filii et Spiritus,* fit secundum imaginem et similitudinem Dei » (V, 28, 3).

*
* *

La création de l'homme, même continuée, permanente, n'est pas le seul ouvrage des *mains de Dieu,* car la faute d'Adam a défait l'homme, et son Créateur va s'appliquer à le refaire. L'immense jeu de la Rédemption commence, sitôt franchie la dernière frontière entre l'Eden et la Terre des épines, au cours duquel Dieu va manifester, en dépit du péché, Sa Présence active et sa proximité. Les *mains divines* se révèlent dans toutes les théophanies, merveilles et prophéties qui préparent et annoncent la venue d'un Sauveur.

Dans un passage traitant des révélations aux prophètes le Fils et l'Esprit sont nommés parallèlement sans que l'image des *mains* soit employée. « Per omnia haec Deus Pater ostenditur, Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante » (IV, 20, 6). Tous deux manifestent de façon égale par les prophètes les dispositions prises par Dieu à l'égard de l'humanité : « C'est du Verbe, ô homme, que tu apprends peu à peu les desseins du Dieu qui t'a fait » (II, 25, 3). A quoi répond ce credo : « L'Eglise a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre... et un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu incarné pour notre salut, *et au Saint-Esprit, qui a annoncé par les prophètes les économies et les avènements et la naissance virginale et la passion et la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle dans les cieux du bien-aimé Christ Jésus notre Seigneur, et sa parousie...* » (I, 10, 1). Pourtant ailleurs saint Irénée affirme : « Par la loi et les prophètes c'est le Verbe qui se faisait connaître (praedicabat) Lui et le Père » (IV, 6, 6), ce qui ne l'empêche pas d'ajouter : « Le vrai disciple spirituel a une foi parfaite... dans l'Esprit de Dieu qui nous fait connaître la vérité, qui expose, dans tout le cours des générations humaines, les économies du Père et du Fils, selon le bon plaisir du Père » (IV, 33, 7). Et le parallélisme entre le Verbe et l'Esprit dans l'inspiration prophétique se poursuit dans cette double série de textes : « C'est du Verbe que les prophètes reçurent le charisme prophétique... Dès le commencement, le Verbe annonçait que Dieu se montrerait aux hommes et converserait avec eux sur la terre » (IV, 20, 4). « Ce n'est pas l'homme qui prophétise, c'est l'Esprit de Dieu qui, par l'intermédiaire des prophètes, revêt la figure et la forme du personnage en question, et parle tantôt au nom du Christ et tantôt

au nom du Père » (*Dém.*, 49). Ou encore : « Présent au Père dès le commencement, c'est le Fils qui manifeste aux hommes les visions prophétiques » (IV, 20, 7) (voir id. II, 28, 2; IV, 2, 3 et 33, 10). « C'est l'Esprit du Christ qui, comme par la bouche d'autres prophètes, parle du Christ lui-même par celle de David » (*Dém.*, 73). Certains textes — plus rares — unissent ouvertement le Verbe et l'Esprit dans l'inspiration des Ecritures. Tel le suivant (il ne faut pas se désespérer des difficultés de certaines questions que soulève l'Ecriture) : « Nous devons abandonner de tels problèmes à Dieu, qui nous a faits, sachant bien que l'Ecriture est parfaite, *étant la parole du Verbe de Dieu et de son Esprit*; mais nous, nous sommes bien au-dessous, bien loin du *Verbe de Dieu et de son Esprit,* aussi nous avons besoin de la science des mystères » (II, 28, 2). Et cette inspiration dont le Verbe et l'Esprit étroitement unis sont les auteurs, le Père en est la source : « Les prophètes n'ont parlé qu'au nom du Père, au nom du Père unique... Ils ont été envoyés par le même et unique Père, qui a envoyé le Fils » (IV, 31, 6; 36, 5).

La délivrance des trois enfants dans la fournaise, par une théophanie décrite comme une apparition du Fils de Dieu, manifeste l'intervention de la main divine : « Ananias etiam, et Azarias, et Misael missi in caminum ignis septuplum exardentem, neque nociti sunt aliquid, neque odor ignis inventus est in eis. Quae igitur adfuit illis *manus Dei,* et inopinata, et impossibilia naturae hominum in eis perficiens » (V, 5, 2). Que cette citation se trouve bien dans un contexte trinitaire l'on n'en veut pour preuve qu'un passage tout voisin (l'un des plus beaux et des plus significatifs contenant l'image des *deux mains*) et qui à propos de l'enlèvement d'Enoch et d'Elie évoque la maternelle tendresse de Dieu envers ses créatures, depuis les origines jusqu'aujourd'hui, et jusqu'au jour de la Résurrection finale dont l'épisode en question n'est qu'une pâle image. Le sens profond de l'image des *deux mains* apparaît ici dans toute sa force : non seulement création continuée mais Présence absolue, immédiate, prévenante, inlassable et salvatrice de la Sainte Trinité à l'homme, du Père enserrant son enfant dans l'étreinte du Verbe et de l'Esprit. Il y a même ce verbe assez bouleversant : « assuetae erant » qui insinue que Dieu a comme succombé à l'amour de sa créature, qu'il ne peut plus s'en passer, s'en défaire, et qu'il se sent lié à elle par quelque pente ineffable de son Etre. « *Per illas enim manus,* per quas in initio *plasmati sunt,* per ipsas assumptionem et translationem acceperunt. *Assuetae enim erant in Adam manus Dei coaptare et tenere et baiulare suum plasma, et ferre, et ponere ubi ipsae vellent* (Elles s'étaient habituées en Adam à saisir, à tenir, à bercer, à porter leur créature) » (V, 5, 1).

*
* *

Ce qui est vrai de notre formation en Adam et de l'inspiration prophétique l'est aussi de cette nouvelle création qui, à la fin des temps, rend la vie à l'homme et rétablit sa ressemblance effacée; ce sont toujours les mêmes *mains* qui reproduisent, d'une manière plus éclatante encore, les traits du premier jour, car « Adam ne peut échapper aux mains de Dieu ».

« Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam... sic in fine *Verbum Patris et Spiritus Dei,* adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem... Non enim effugit aliquando Adam *manus Dei,* ad quas Pater loquens dicit : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (*Gen.,* I, 26). Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri (*Joh.,* I, 13), sed ex placito Patris *manus eius* vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei » (V, 1, 3).

Ce texte est particulièrement intéressant par la double application qu'il fait de cette action des mains divines, à la création d'abord, puis à l'incarnation; de part et d'autre le but poursuivi est le même : imprimer dans l'homme l'image et la ressemblance de Dieu.

Mais cette volonté de ressemblance est au fond un désir d'intimité entre le Créateur et sa créature : il n'accepte point d'être séparé d'elle, il refuse la distance qu'elle avait placé entre eux. Il veut la refaire immortelle en l'unissant à sa propre vie divine dans la communion la plus étroite et la plus parfaite. « Le Seigneur nous a rachetés par son sang. Il a donné son âme pour notre âme, sa chair pour notre chair, et il a répandu l'Esprit du Père *pour opérer la réunion et la communion entre Dieu et les hommes.* Dans les hommes il a comme déposé Dieu par l'Esprit; vers Dieu il a élevé l'homme par son incarnation, et ainsi de façon ferme et véritable, par sa venue, il nous a donné l'immortalité, *en nous mettant en communion avec lui...* Les hérétiques rejettent *le mélange du vin céleste*; ils ne prennent que l'eau de ce monde, et ils ne reçoivent pas Dieu *qui venait se mélanger avec eux* » (V, 1, 3). Et plus loin : « Nous ne lui avons rien donné, et il n'a besoin de rien nous demander; mais nous, nous avons besoin *de la communion avec lui,* et c'est pour cela qu'il s'est miséricordieusement répandu en nous, pour nous *recueillir* (ut nos colligeret) dans le sein du Père » (V, 2, 1).

L'Adam nouveau, l'homme parfait ainsi obtenu à la fin des temps, c'est d'abord, dans la pensée d'Irénée, l'Homme-Dieu, l'homme auquel s'est uni, a été « mélangé » le Fils de Dieu; mais c'est aussi le chrétien en général, l'homme tiré de la création, qu'il est glorieux à Dieu de rendre ainsi conforme et comme apparenté à son Fils : « Glorificabitur Deus *in suo plasmate,* conforme illud et consequens — i.e. affine (note de Dom Massuet) — suo puero adaptans » (V, 6, 1). Et cette conformité, cette parenté sont ici encore l'œuvre des *mains* du

Père : « Per manus enim Patris, id est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei » (V, 6, 1). La main de Dieu est la même qui a façonné Adam et nous façonne nous : « Manu... Dei, per quam plasmatus est Adam... plasmati sumus et nos ». Et le Père étant le même dont la parole reste présente à sa créature du commencement à la fin, pour *achever* de nous modeler à son image et ressemblance (Irénée a une vive conscience de la lenteur des œuvres de Dieu : c'est ainsi que le verbe *mûrir* est employé conjointement au verbe *façonner,* ce dernier en liaison avec *les mains* dont l'action implique à la fois l'adhérence et la continuité), il n'y a pas à attendre d'autre Père que lui ni d'autre *main* que la sienne :

« Cum sit unus et idem Pater, cuius vox ab initio usque ad finem adest plasmati suo..., iam non oportet quaerere alterum Patrem praeter hunc..., neque alteram *manum Dei* praeter hanc, quae ab initio usque ad finem format nos, et coaptat in vitam et *adest plasmati suo,* et perficit illud secundum imaginem et similitudinem Dei » (V, 16, 1).

Au surplus, il faut bien voir que l'identification est constante chez saint Irénée entre l'action propre du Père dans l'Incarnation et les opérations qu'il dit accomplies par *les Mains.* « S'il fait les créatures par son Verbe, c'est qu'Il est intelligent » (II, 13, 8) et « s'il embellit toute chose par son Esprit, c'est qu'il est Esprit ». Il est « totus mens, totus Logos..., totus ratio et totus spiritus *operans* » (II, 28, 4), et encore : « cogitatio eius Logos ; et Logos mens et omnia concludens mens, ipse est Pater » (II, 28, 5). L'on conçoit donc sans peine que tout faire par *ses Mains* soit tout faire par Lui-même.

Certes l'action de chacune des *Mains* est distinguée, mais la simultanéité, l'immédiateté de la présence Trinitaire est sensible dans l'insistance de saint Irénée à ne rien affirmer d'une Personne qu'il ne le dise d'une autre. Le Christ incarné est venu, dit-il, afin « de nous rendre capables de contenir en nous-même le Pain de l'immortalité, qui est l'Esprit du Père »[10]. Mais ailleurs il note que les hommes « montent à travers l'Esprit jusqu'au Fils, et à travers le Fils jusqu'au Père »[11]. Alternativement c'est l'Esprit qui donne l'homme au Fils, ou le Fils qui donne l'Esprit à l'homme et l'homme à l'Esprit. « (Le Christ) a répandu l'Esprit du Père... il a déposé Dieu par l'Esprit... vers Dieu il a élevé l'homme par son incarnation » (V, 1, 3). Toutefois, « cet Esprit est aussi descendu sur le Fils de Dieu devenu Fils de l'Homme, s'habituant avec Lui à habiter dans le genre humain, à se reposer parmi les hommes (*Is.,* XI, 2), à habiter dans

10. Voir encore : IV, 20, 4 ; V, 1, 1 ; V, 20, 2 ; V, 36, 2 ; « Le Fils, le Verbe premier-né, descend dans la créature et il en prend possession : et la créature se remplit du Verbe et monte vers Lui... ».

11. Voir encore : IV, 20, 5 ; *Dém.,* n. 7 : L'Esprit donne au Verbe qui donne au Père mais c'est le Fils qui par office distribue l'Esprit, selon le bon plaisir du Père.

l'œuvre *modelée* par Dieu, — opérant en ces hommes la volonté du Père et les renouvelant de leur vétusté dans la nouveauté du Christ » (III, 17, 1). On a essayé d'introduire une certaine logique dans ces apparentes contradictions en disant avec le P. Lebreton, par exemple, qu'elles répondent à deux points de vue : descente de Dieu vers l'homme ou montée de l'homme vers Dieu. Mais il semble bien que cette distinction soit étrangère à la pensée de saint Irénée : il ne l'exprime nulle part et aucun des contextes ne le suggère. Ne tente-t-il pas plutôt d'exprimer le mystère de la Trinité en tant qu'il s'insère activement dans l'économie, mystère d'unité dans la diversité même, et mystère de diversité dans l'unité? Saint Irénée serait ainsi en dépendance étroite de la méthode d'exposition évangélique. « Nul ne vient au Père sans passer par moi ». « Nul ne vient à moi si mon Père ne l'attire ». C'est cet enveloppement parfait du Mystère divin, Plérôme inépuisable, débordement de plénitude, que tente sans doute d'évoquer l'image des *Mains de Dieu,* tout à la fois concrète et spirituelle, à la manière des grandes images de la Bible.

*
* *

L'Incarnation étant réalisée, il faut pour qu'elle produise tout son effet nous livrer chaque jour davantage à l'action créatrice des *mains de Dieu.* O homme, écrit saint Irénée, « puisque tu es l'œuvre de Dieu, attends *la main de ton artisan*; il fera tout comme il convient. Offre-lui un cœur souple et docile, conserve l'*empreinte* que te donne l'artisan, aie en toi quelque chose *de plastique,* pour ne pas perdre par ta dureté *les traces de ses doigts.* En gardant *le modelé,* tu monteras vers la perfection; car *l'art de Dieu* voilera ce qui, en toi, n'est que limon. Ce sont *ses mains qui ont façonné* en toi ta substance; voici qu'il te *revêtira* d'or pur et d'argent au dedans et au dehors, et il *t'ornera* tellement que le roi lui-même désirera ta beauté... Si tu lui livres ce que tu as en propre, c'est-à-dire ta confiance et ton obéissance, tu recevras *l'impression de son art* et tu seras l'œuvre parfaite de Dieu » (IV, 39, 2).

Cette docilité profonde à l'étreinte divine est seule capable de redresser l'homme, courbé depuis la Faute; à sa lumière nous discernons le lien qui existe entre la douleur et le péché, car la création ne fut pas seulement corporelle mais spirituelle aussi, et en s'arrachant des mains de Dieu Adam introduisit le désordre et la mort dans l'harmonie cosmique. Tel est le mal que Jésus est venu guérir, retourner, continuant de ce fait l'œuvre de la Genèse. « Te voici guéri, disait-il; ne pèche plus de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire » (V, 15, 2; *Joh.,* V, 14) : il montrait par là que les maladies humaines sont les suites du péché et de la désobéissance. Il a guéri

celui qui était aveugle de naissance, non par une parole, mais par un acte... pour montrer *cette même main de Dieu* qui au commencement a *pétri* l'homme. Ses disciples lui demandaient pourquoi il était aveugle, par sa faute ou par la faute de ses parents, il répondit : « Ni lui ni ses parents n'ont péché; il est aveugle pour que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui » (*Joh.*, IX, 3); *les œuvres de Dieu, c'est la création.* Et Jésus a fait cette guérison par un acte, conformément à ce qu'a dit l'Ecriture : « Le Seigneur prit du limon de la terre et *pétrit* l'homme » (*Gen.*, II, 7). Et c'est pourquoi le Seigneur a craché sur la terre, a fait ainsi du limon et lui en a enduit les yeux : il montrait comment s'est faite la création..., il faisait voir à ceux qui savent comprendre, *la main de Dieu qui a pétri l'homme...* »

L'on voit maintenant en toute clarté l'importance chez saint Irénée du Dieu *Créateur* tel que nous le proposions au début de ce travail. Et la boucle se referme, le circuit s'achève lorsqu'Irénée nous montre que le Seigneur qui nous ressuscitera est aussi celui qui nous a créés dans le sein de notre mère. Il introduit ce chapitre par trois longues citations d'Isaïe et d'Ezéchiel — notamment la scène des ossements desséchés — au cours desquelles la main de Dieu est nommée plusieurs fois. « Je vous appellerai, et vous serez appelés à Jérusalem, et vous verrez, et votre cœur sera dans la joie, et vos os naîtront comme l'herbe, et *les mains du Seigneur* se feront connaître à ceux qui l'adorent » (*Is.*, LXVI, 13-14). Ezéchiel a dit de même : « *Et la main du Seigneur* s'est étendue sur moi... etc. » (*Ez.*, XXXVII, 1). Puis saint Irénée poursuit par un approfondissement admirable, en liant la résurrection des morts au sacrement du baptême. Sa pensée jouant sur plusieurs plans à la manière de la pensée johannique entremêle les thèmes créateur, rédempteur et sacramentel, l'image de la Main se retrouvant ici encore à chaque étape du dessein magnanime de Dieu.

« Quoniam autem in ventre *plasmat* nos Verbum Dei, ait Hieremiae : Priusquam *plasmarem* te in utero novi te (*Jér.*, I, 5), et priusquam exires de vulva sanctificavi te, et prophetam in gentibus posui te. Sed et Paulus similiter ait : *Gal.*, I, 15... Cum ergo in ventre Verbo *plasmemur,* idipsum Verbum ei, qui a nativitate caecus fuerat, formavit visionem, cum qui *in abscondito plasmator noster* est in manifesto ostendens, quoniam ipsum Verbum manifestum hominibus factum fuerat; et antiquam *plasmationem* Adae disserens, et quomodo factus est, et *per quam plasmatus est manum,* ex parte totum ostendens... Et quoniam *in illa plasmatione,* quae secundum Adam fuit, in transgressione factus homo, indigebat lavacro regenerationis, postquam *linivit lutum* super oculos eius (après lui avoir enduit les yeux de limon, *Joh.*, IX, 7) dixit ei : Vade in Siloam et lavare; simul et *plasmationem* et eam quae est per lavacrum regenerationem restituens ei » (V, 15, 3) [12].

12. (Le Seigneur qui nous ressuscitera est aussi celui qui nous crée dans le sein de notre mère : la preuve en est) « Ce que dit Jérémie (I, 5) : « Avant *que je t'eusse créé* dans le sein (de ta mère) je te connaissais... » et aussi ce que

Le sacrement est une nouvelle Genèse, pour l'immortalité.

*
* *

Au terme de cette brève enquête il semble impossible de surestimer dans la pensée de saint Irénée le fait de son insistance à affirmer Dieu comme le *Créateur immédiat* du monde et qui se révèle Lui-même *immédiatement* à l'homme. C'est là bien sûr une donnée fondamentalement biblique. « Le Seigneur parla à Moïse face à face comme un homme parle à son ami » (*Ex.*, XXXIII, 11). Mais Irénée par son image des *mains de Dieu* a rendu comme sensible cette proximité ineffable et terrible, et n'a pas diminué la sainteté de Dieu en la montrant presque comme familière. Nul intermédiaire entre le Créateur et sa créature : il ne cesse pas de la travailler, de la faire et de la refaire, depuis la création initiale jusqu'à la Résurrection des morts. Il ne se contente pas de parler, d'apparaître — toutes actions qui peuvent à la rigueur se produire à distance — : il touche, il saisit, il étreint, il façonne, il modèle amoureusement. C'est un enveloppement de vie. « Vous serez allaités, portés sur le sein, caressés sur les genoux. Comme un homme que sa mère console, ainsi je vous consolerai... et *la main de Yahweh* se fera connaître en ses serviteurs » (*Is.*, LXVI, 12-13).

Que cette main par laquelle Dieu se fait connaître et par laquelle nous connaissons Dieu soit l'image d'une profonde intimité d'amour, nul meilleur indice que le texte du Livre IV qui ouvre le premier grand développement sur les Deux Mains divines. « Selon sa grandeur, il n'est pas possible de connaître Dieu, car il est impossible de mesurer le Père ; *mais selon son amour* — car tel est ce qui nous mène à Dieu par son Verbe [13] — en lui obéissant nous apprenons toujours qu'il est un Dieu si grand et qu'il est celui qui par Lui-même a constitué et établi et orné toutes choses, et qui les contient » (IV, 20, 1°). (Dans la trad. arménienne : « et qu'il est celui qui *de sa main* a construit... etc. »). Il ne semble pas que l'on puisse, dans cette citation, identifier l'*amour* avec le Saint-Esprit. Cela fournirait une belle formule trinitaire mais dont il n'y a aucun équivalent (sauf erreur

dit Paul (*Gal.*, I, 15)... Puisque c'est le Verbe *qui nous a créés* dans le sein (de notre mère) c'est ce même Verbe *qui a formé* la vue de l'aveugle-né ; celui qui, sans être vu, *nous avait créés*, se faisait voir parce qu'il était devenu le Verbe incarné ; il nous renseignait sur l'antique *création* d'Adam, (montrait) comment *il avait été fait, par quelle main il avait été pétri* : cette œuvre partielle révélait l'œuvre totale... Et,... parce que l'homme coupable avait besoin du baptême de régénération, le Seigneur a dit (à l'aveugle-né) *après lui avoir enduit les yeux de limon* (*Joh.*, IX, 7) : « Va à la fontaine de Siloë et lave-toi » ; tout ensemble il le recréait et le régénérait par le baptême... »

13. Ceci est la trad. latine. Voici la trad. de l'arménien : « car il (nous) aime celui qui *en nous portant* nous présente à Dieu par le moyen de son Verbe. »

de notre part) dans l'œuvre de saint Irénée. Il faut le comprendre probablement à la lumière du « Deus caritas est » de saint Jean, donc comme s'appliquant au Père ou à la Trinité. Irénée reprend d'ailleurs cette expression quelques pages plus loin (en supprimant cette fois le possessif : secundum dilectionem *eius*, mais sans changer à notre avis le sens d'*amour descendant* que le contexte, le parallélisme et la pensée habituelle de saint Irénée imposent) : « Il n'est personne qui ait scruté sa hauteur ni parmi les anciens ni parmi les modernes, cependant selon *l'amour* il est toujours connu par le moyen de celui par lequel il a constitué toute chose [14]. Et celui-ci est son Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, à la fin des temps, s'est fait homme parmi les hommes *afin de joindre la fin avec le commencement* (ut finem coniungeret principio), c'est-à-dire *l'homme avec Dieu*. Et c'est pourquoi les prophètes, ayant reçu du Verbe Lui-même les grâces prophétiques (ou charismes ; dans le latin : charisma) prêchèrent à l'avance sa venue par laquelle *le mélange et la communion* (« la communion d'unanimité » trad. arm.) *de Dieu et de l'homme* a été fait selon le bon plaisir du Père... » (IV, 20, 4). C'est par *Ses Mains* que Dieu se fait connaître continuement, affirme saint Irénée. Mais ses mains, nous venons de le voir, ne sont que l'image de Son Amour qui nous est toujours connu, car en aucun lieu du monde nous ne pouvons Lui échapper. Tel fut bien le message que les prophètes annoncèrent, décrivant ce que les hommes ne surent pas voir. « Et moi, j'apprenais à marcher à Ephraïm, *je les prenais par les bras*... je les menais avec des attaches, avec des liens d'amour. J'ai été pour eux *comme qui soulève un nourrisson contre ses joues*... » (*Os.*, XI, 3-4). Et c'est enfin ce que nous a appris Jésus : « Et surgens venit ad patrem suum. Cum autem adhuc longe esset, vidit illum pater ipsius, et misericordia motus est, et accurrens *cecidit super collum eius*, et osculatus est eum » (*Lc*, XV, 20). Nous ne l'avons pas seulement contemplé, nous avons touché et palpé ses mains meurtries et son cœur ouvert. « Deinde dicit Thomae : Infer digitum tuum hic, et vide *manus meas*, et affer manum tuam, et mitte in latus meum... » (*Joh.*, XX, 27). Ces mains que Thomas Didyme a saisies parce qu'il fut d'abord saisi par elles, saint Irénée les voit à l'œuvre, de la Genèse à la Parousie. « Assuetae enim erant in Adam manus Dei coaptare et tenere et baiulare suum plasma » (V, 5, 1).

Jean MAMBRINO, S. J.

---

14. Dans le mot à mot de la trad. arménienne, il y a : « *par la main de celui par la main duquel* il a fait être... ».

La pastorale du scrupule

I

LE SENS DU COMPORTEMENT SCRUPULEUX

Il est étonnant que la pastorale ne nous en apprenne pas plus long sur le traitement des scrupuleux, et que nos manuels de morale s'en tiennent encore à des aperçus assez simplistes sur la scrupulosité. On eût pu espérer qu'une longue confrontation avec le problème du scrupule au confessionnal eût incité, ne fût-ce que quelques spécialistes, à étudier ce phénomène de manière plus approfondie et plus systématique. En fait nous devons nous contenter de quelques remarques, d'ailleurs fort à propos, rapportées par saint Alphonse, Eymieu, Vermeersch, Barbaste, etc. [1].

Les pages qui suivent ne visent pas à combler cette lacune. Elles tendent, non pas tellement à caractériser le scrupuleux, qu'à dégager

---

1. On trouvera quelques renseignements bibliographiques dans l'article « De conscientia scrupulosa » du P. Vermeersch, dans sa *Theologia moralis,* I, n. 360 et seq. Depuis ce temps-là il faudrait signaler : A. Barbaste, *Le scrupule et les données actuelles de la psychiatrie,* dans la *Revue d'Asc. et de Mystique, 29* (1925), p. 3-17; G. Jud, *Zur Psychologie der Skrupulanten,* Fribourg (Suisse), 1935; D. Casey, *The nature and treatment of scruples,* Londres, Burns Oates, 1948; A. F. G., *Folie lucide?,* Lyon et Paris, Vitte, 1947; J. Jérôme, *Le scrupule,* Paris, Bloud et Gay, 1950. L'auteur de ces pages a en outre tenu compte des exposés entendus au VI[e] Congrès catholique international de psychothérapie et de psychologie clinique, qui a eu lieu à l'abbaye d'Ettal en septembre 1955. Entre-temps, et après l'élaboration de cet article, plusieurs des rapports de ce Congrès ont été publiés dans différentes revues.

On trouvera dans *Anima,* janvier 1956, les rapports suivants : Dr. med. Fr. von Gagern, *Skrupelhaftigkeit,* p. 2-9; Dr. med. V. von Gebsattel, *Struktur und Aufbau der zwangsneurotischen Fehlhaltung,* p. 9-23; Dr. med. H. Samson, S. J., *Skrupel und muskuläre Rigidität,* p. 23-31 (paru en français sous le titre : *Scrupule et rigidité musculaire,* dans *Psyché,* 1955, p. 249-258); J. Goldbrunner, *Die seelsorgliche Behandlung von Skrupulanten,* p. 31-40; B. Häring, C.ss.R., *Skrupulosität, Gewissen und Verantwortung,* p. 40-50; Dr. med. G. Mora, *Einige Aspekte der Übertragung bei der Behandlung skrupulöser Kranker,* p. 50-65 (paru en français sous le titre : *Quelques aspects du transfert dans le traitement des scrupuleux,* dans *La Vie Spirituelle. Supplément,* n. 36, 15 févr. 1956, p. 81-98); L. Weber, *Erziehung des Seelsorgers und Skrupulosität,* p. 65-72; W. Heinen, *Rigorismus in der Pastoral,* p. 72-89; F. X. von Hornstein, *Gottesfurcht und Skrupel,* p. 89-101; Bruno de Jésus-Marie, O.C.D., *Skrupel und Angstgefühl bei den Mystiken,* p. 101-110.

Dans *La Vie Spirituelle, Supplément,* n. 39, 15 nov. 1956, sont publiés les rapports de L.-B. Geiger, O.P., *La théologie du scrupule,* p. 400-424 et de N. Mailloux, O.P., *La pastorale et les scrupuleux,* p. 425-439. Dans *Psyché,* 1955, on lira : R. Laforgue, *Scrupulosité névrotique et rédemption,* p. 313-330 et M. Choisy, *Toute-puissance de la pensée et péché d'intention,* p. 377-404.

le sens humain de son comportement. Cette analyse nous permettra ensuite d'esquisser en ses grandes lignes le traitement pastoral du scrupuleux, et de nous demander plus particulièrement dans quelle mesure un recours à la confession sacramentelle semble indiqué dans le cadre de ce traitement.

Etant donné que le mot « scrupuleux » se prête à des acceptions très diverses, il importe de préciser dès l'abord ce que nous entendons par là. La question est de savoir en quoi le scrupuleux à proprement parler se distingue d'autres pénitents dont le comportement plus ou moins morbide requiert une sollicitude toute particulière de la part du prêtre-confesseur.

Tout d'abord, le scrupuleux n'est pas à identifier avec l'hystérique qui, jusqu'au fond du confessionnal, cherche à intéresser les autres à sa personne. Il est plus qu'un simple déprimé n'arrivant jamais au bout de sa culpabilité. Le scrupuleux manifeste dans beaucoup de cas, il est vrai, un syndrome de nature dépressive, et les manico-dépressifs sont souvent torturés de scrupules. Le scrupuleux n'est pas non plus à confondre avec le pervers qui revient sans cesse pour avouer ses échecs.

Il est au fond un névrosé du type anxieux. C'est un psychasténique plus ou moins aboulique à caractère obsessionnel, dont les doutes et les obsessions ont trait à la vie morale et religieuse. C'est donc ce dernier type de pénitents maladifs qui retiendra notre attention dans l'exposé qui suit.

Nous rencontrons en outre, mais nettement distinctes du type scrupuleux, plusieurs autres structures de la personnalité, qui se caractérisent toutes par un trait commun, fût-ce à des degrés différents : la peur de la souillure du péché. Il ne s'agit cependant pas de scrupuleux, parce qu'un état maladif continu est hors de cause.

Parmi ces formes — de nature non-scrupuleuse — de la peur de la souillure du péché, citons en particulier la conscience délicate, les hésitations temporaires qui suivent la conversion, enfin l'angoisse compensatrice. Il est de première importance de commencer par délimiter aussi exactement que possible ces formes de nature non scrupuleuse, afin d'être à même de pouvoir les distinguer de l'angoisse morbide du scrupuleux.

La conscience délicate ignore l'angoisse. Elle est le fait de l'homme vertueux qui, dans une crainte respectueuse de Dieu et avec une vigilance prudente, tient compte des divers aspects moraux de ses actes et entretient en soi une constante sensibilité aux aspects nuancés du jugement moral. Elle révèle un homme qui s'engage dans sa vocation avec liberté intérieure et ferveur. La personne tout entière obéit vitalement et avec un sens profond de sa responsabilité à la

direction intérieure de l'être, déterminée par l'amour divin. La conscience délicate est l'aboutissement d'un long processus de maturation spirituelle, le fruit d'une éducation patiente de l'intelligence pratique, du jugement de valeur et de ses appels, de la volonté enfin, accueillante aux lumières de la vérité et souple dans ses options. Rien, dans ce jeu délicat, ne rappelle l'attitude du scrupuleux. Le sujet, dans un élan sain et équilibré, va au-devant de la vie, et la dirige dans le sens de l'amour créateur.

A côté de cette sensibilité à la souillure du péché qui ne connaît ni angoisse ni incertitude, nous rencontrons diverses formes d'inquiétude affective et de doute. Elles se présentent assez fréquemment dans les cas de conversion prise dans l'acception la plus large du mot. Du fait que les relations aux êtres et aux choses sont appréciées de façon différente, des hésitations et des doutes surgissent fatalement. Cette anxiété, qui de par sa nature est de durée restreinte, apparaît à différents niveaux de la personnalité, dans les périodes de transition que connaît la vie affective.

C'est ainsi que la puberté, ou l'éveil d'un amour orientant tout différemment la vie personnelle, déclenche facilement ce que l'on pourrait appeler des scrupules. Chez d'autres, la perspective d'une vocation spéciale fait naître des hésitations angoissantes. Pas mal de novices passent dans les débuts de leur vie religieuse par une telle phase d'inquiétude anxieuse, et ne retrouvent qu'après un certain temps, sur un plan supérieur, leur équilibre psychique. Citons, à titre d'exemple, S. Ignace à Manrèse : lui-même témoigne dans ses Exercices Spirituels (n. 348) que cette inquiétude temporaire aide grandement à purifier et à dégager l'âme.

Bien plus profonde est l'angoisse de ceux qui se convertissent à la foi, de ceux aussi qui sont introduits dans la nuit obscure des mystiques.

A peine peut-on encore parler de scrupulosité dans ce dernier cas, les scrupules apparaissant comme les phénomènes périphériques d'une désintégration totale de l'âme au contact du sacré, dans la participation à l'Agonie du Seigneur et la naissance dans sa Mort.

Il est enfin un troisième phénomène à ne pas confondre avec la scrupulosité au sens strict. Il s'agit d'une inquiétude plus ou moins bruyante de la sensibilité, qui vise à masquer un manque profond de générosité dans la vie spirituelle et à en détourner l'attention. Il arrive qu'une personne rejette une vocation certaine et tombe dans la tiédeur. L'inquiétude profonde, refoulée par la conscience, se manifeste alors soit par la voie de l'aridité spirituelle (appelée par les écrivains spirituels désolation) soit sous forme d'anxiété parasitaire et agaçante, concernant de menus détails, souvent bien inoffensifs.

Cette anxiété absorbe l'attention au point de ne laisser ni le temps ni l'occasion d'une orientation plus profonde de la destinée. Il se peut aussi que le soi-disant scrupuleux ne cherche à soumettre ses difficultés, que pour arracher la carte blanche qu'il s'est déjà octroyée dans son affectivité profonde, mais que son moi conscient s'obstine à refuser sans avoir reçu l'accord préalable d'une autorité extérieure et rassurante.

Or, même dans la dernière éventualité, la paix intérieure est exclue. Vouloir se dérober au comportement authentique et refuser de reconnaître le sens profond d'un phénomène d'ordre affectif, c'est aggraver le mal au lieu d'y porter remède. L'inquiétude qui en résulte a valeur de signal d'alarme. Une bonne thérapeutique cherchera donc à rendre le sujet progressivement conscient de sa lâcheté secrète et interprétera l'inquiétude en fonction des exigences de la « metanoia ».

Les différents comportements que nous venons d'esquisser brièvement — crainte de Dieu de la part de la conscience délicate, angoisse temporaire dans les diverses formes de conversion, scrupulosité compensatrice résultant d'une lâcheté intérieure — ne sont en définitive que des formes impropres de scrupule. La vie spirituelle de l'homme y joue encore un rôle prépondérant. Elle est menacée, certes, mais capable, grâce à une aide opportune, de reprendre la situation en mains après un certain laps de temps.

*
* *

La scrupulosité au sens propre est une maladie du psychisme. Elle est fixation structurée, régression, décomposition de la vie, « phénomène en style funéraire » (von Gagern). La scrupulosité est quelque peu apparentée à la névrose. Elle est crispation et déterminisme. Elle a beau s'exprimer en raisonnements, doutes et jugements, son niveau d'action n'est pas intégré dans la vraie vie de l'homme qui est sa vie spirituelle. C'est pourquoi ses agissements se déroulent à l'intérieur du psychisme, elle demeure immanente à elle-même, sans contact avec les valeurs personnelles, avec le prochain ou la transcendance divine. Ses raisonnements sans fin n'expriment pas la personne authentique; ils ne sont que le bruit tumultueux produit par une instance inconsciente qui n'a pu s'intégrer harmonieusement dans la personnalité du scrupuleux. A vrai dire le scrupule, tout en se référant constamment à la conscience, n'est pas un phénomène de la conscience! Il est des situations où le scrupuleux réagit avec une sensibilité extrême. Or cette sensibilité ne provient pas d'une connaissance spirituelle, ni d'une liberté généreuse qui dirige intentionnellement toutes les actions, issues du centre de l'être, vers une fin précise, et exprime par là sa réponse existentielle à l'être qui lui est offert. Non, cette sensi-

bilité est le fruit de la peur et cette peur elle-même est l'expression d'une impuissance psychique. Le scrupuleux craint de pécher, alors que son bon sens, encore existant, mais bouleversé par l'angoisse, ne reconnaît aucun péché. Il demeure figé dans son action parce que irrésistiblement, il découvre des aspects pseudo-moraux toujours nouveaux qui, avant tout le reste, requièrent son attention, exigent une solution et l'empêchent de s'engager dans l'action.

Parfois, le rythme de la vie ne lui laisse pas le temps de réfléchir; sans peine le sujet passe à l'acte. Mais un seul moment de réflexion suffit pour qu'il se sente infiniment coupable. L'action, qui a échappé à son contrôle, est reprise, reconsidérée sous tous ses aspects de culpabilité. Elle est finalement sortie de tout contexte vivant et perd sa place dans l'élan dynamique de la personnalité.

Avant l'action, l'examen du scrupuleux s'étire à l'infini, se perd dans les particularités les plus ridicules. Si l'occasion se présente de demander conseil, le scrupuleux s'y cramponne, mais sans obtenir de résultat notable, même dans le cas où le conseiller semble prendre ses agissements au sérieux. Au fond, avec le bon sens qui lui reste, le scrupuleux se scandalise lorsque le conseiller ne voit pas clair dans son jeu ridicule. Il s'attend plutôt à en être libéré par un appel catégorique à son affectivité.

Il arrive que le scrupuleux passe à l'action, le plus souvent à l'aveugle, précipitamment, furtivement, un moment de détente intervient, aussitôt suivie d'un regain d'abattement : les doutes reprennent de plus belle.

Considéré soit à ses débuts soit dans ses développements ultérieurs, toujours le scrupule se révèle comme un frein, qui entrave le libre cours de l'action humaine. Loin d'y voir un phénomène de conscience, il convient d'y reconnaître un obstacle à la responsabilité.

*
* *

Le scrupule, disions-nous, est une forme de psychasténie, qui s'exprime par des soucis anxieux d'ordre obsessionnel et parasitaire ayant trait à une souillure de péché imaginaire. On a en effet l'impression que le scrupuleux fait face à un monde d'infection dont il essaie en vain de se prémunir et qui tend à l'inonder et à le souiller. A tout moment il a le malheur de se trouver devant un mal possible. Il a l'impression que sa volonté en est littéralement aspirée, qu'elle lui échappe malgré lui et glisse vers le péché. D'autre part, la certitude lui fait défaut : vaguement, au plus profond de lui-même, il persiste à croire que son action, qui ne se dégage pas du fond de sa personnalité, n'est pas une action véritable et totale. Il est insatisfait, il aurait fallu que l'action soit « autre ».

D'un côté donc obsession de la souillure, d'ordre pseudo-moral : la volonté est fascinée par les torrents de mal qui se déversent sur elle. D'autre part hésitations interminables, qu'aucune réponse ne résout, parce qu'il n'est tout simplement pas question de vrai doute.

Dans la plupart des cas, le scrupule limite ses ravages à un domaine déterminé. La spécification de ce domaine est d'importance absolument secondaire. Le fait que certains plans — tels la sexualité ou les prescriptions positives — soient spécialement favorisés par le scrupule n'a pas de quoi nous étonner; nous y reviendrons bientôt.

Pour faire face à cette obsession morale de la souillure, qui nous paraît être le fond du scrupule, la personnalité instinctive se met à construire toutes sortes de mécanismes de défense, d'allure nettement magique. Dans la plupart des cas, les scrupuleux ne parlent guère de ces manies : oraisons jaculatoires, promesses, pratiques de dévotion, rites divers, que le sujet se sent obligé d'accomplir. Tous ces agissements ont lieu en secret jusqu'au moment où, devenus trop nombreux, harcelants et exigeants, ils déclenchent à leur tour la scrupulosité. Inutile de dire que, parmi les différents rites lustraux auxquels le scrupuleux a recours, la confession sacramentelle occupe une place privilégiée. La confession prend tout naturellement l'allure d'une obsession lustrale, à caractère spirituel et à couleur magique!

Notons en passant que le scrupuleux témoigne toujours d'un certain degré d'obstination, de rigidité et de formalisme. Il n'y a pas jusqu'au masque du visage qui en soit préservé, jusqu'à la musculature tendue, expression significative de l'incertitude intérieure en face de la souillure qui le menace de toute part.

Rien ne sert de raisonner avec le scrupuleux, ne fût-ce que parce que son intelligence cède le pas à l'angoisse; généralement l'imagination du scrupuleux est très riche, et il fait preuve d'une sagacité aiguisée par des tortures sans fin. La voie de l'affectivité est la seule qui offre une chance d'accès à son instabilité : le scrupuleux ne cède qu'à la suggestion autoritaire et massive.

Remarquons enfin que le vrai scrupule, comme tout comportement à caractère obsessionnel, a tendance à s'étendre [2]. Cette tendance n'a d'ailleurs rien d'étonnant : le fond du scrupule est une angoisse intérieure, dont il n'est lui-même qu'une incarnation. C'est bien l'incertitude intérieure qui représente tant de choses comme dangereuses. Aussi longtemps que le sens de l'angoisse même n'est pas perçu, l'imagination a libre jeu et la volonté n'a aucune chance d'accrocher. Se soustrayant à la volonté, l'angoisse suggère une volonté imaginaire qui est censée s'engager rien qu'en pensant à un mal possible, rien qu'en se l'imaginant. Il suffira bientôt d'en parler, mieux encore d'en enten-

2. Dr. med. V. von Gebsattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*, p. 94.

dre parler, pour déclencher immanquablement le mal. Arrivé à ce point, le sujet ne dispose plus d'aucune ligne de défense : n'importe quoi ne peut-il pas symboliser le mal?

Plus l'angoisse augmente, et plus les mécanismes de défense se compliquent. Intérieurement le sujet court au plus pressé de gauche à droite, essaye de boucher les brèches de plus en plus nombreuses où se déverse le flot envahisseur du mal. Le scrupuleux se démène, lutte jusqu'à l'épuisement contre ses intentions imaginaires, finalement ferme les yeux et s'abandonne à l'impulsion du moment.

*
* *

Ces quelques données nous permettent de dégager plus facilement la signification psychique du scrupule dans la structure de la personnalité du scrupuleux.

De toute façon la scrupulosité paraît être l'expression d'une impuissance psychique, d'un manque de vitalité intérieure et de prise sur la vie. Il y a quelques années A. Barbaste, faisant suite aux remarques d'Eymieu, et s'inspirant des études du P. Janet sur la psychasthénie, a défini la scrupulosité comme étant la forme de psychasthénie caractérisée par des soucis d'ordre moral et religieux. Tout psychasthénique est indécis et hésitant, ne parvient à l'action que par à-coups, action qui finalement le laisse insatisfait : il a l'impression qu'elle est le produit automatique d'une personnalité insuffisamment engagée. « Cette aboulie, cet état d'irrésolution foncière, ce manque de maîtrise de soi, explique l'insécurité accrue encore par le sentiment qu'ils ont toujours du caractère imparfait, inachevé, incomplet de tout ce qu'ils ressentent et de tout ce qu'ils font. Perceptions, émotions, intellections, volitions, actes extérieurs même, tout leur paraît mal venu et à recommencer. Ce sentiment a été appelé par P. Janet qui s'excuse de ce néologisme : sentiment d'incomplétude » [3]. Dans le cas du scrupule, l'incomplétude intérieure se manifeste en des doutes et obsessions d'ordre moral.

Cependant, ces inquiétudes multiples ne sont que des freins que produisent les couches plus profondes de la personnalité, inaccessibles elles-mêmes à une intervention consciente de la volonté. Elles témoignent d'une faiblesse, car elles sont en définitive un mécanisme de défense érigé contre la poussée de l'action devant laquelle la personne capitule. La scrupulosité est incontestablement une fuite de la responsabilité. Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir l'étude du Prof. von Gebsattel où il traite du sens anthropologique de l'ob-

3. A. Barbaste, *Le scrupule et les données actuelles de la psychiatrie,* dans *Rev. d'Asc. et de Myst., 29* (1925), p. 3-17.

session : le scrupule n'en est qu'une forme spécifique, celle de la souillure du péché.

A l'instar du déprimé ou du phobique, l'obsédé ne se sent pas intérieurement à la hauteur du courant qui traverse sa vie. Le déprimé demeure passif, étranger à ses actions qui s'écoulent, vides et automatiques, sans que son affectivité y participe activement. Une même impuissance vitale amène le phobique à restreindre le monde de ses mouvements. Tandis que l'obsédé, lui, érige, en des efforts pénibles mais vains, entre le monde et le moi un barrage contre les soi-disant vagues du mal et de la perversion. Pour user d'une image, nous dirions volontiers que l'obsédé n'est jamais au travail, mais poursuit indéfiniment son activité. Pour bien faire, il devrait avoir le volant en main. En fait il se fatigue à courir parmi les gaz asphyxiants qui résultent de la combustion de son moteur. Dans cette atmosphère, c'est en vain qu'il s'y défend contre la souillure. Plus il dépense ses énergies dans ce jeu inutile, et moins il dispose des forces nécessaires pour sauter en voiture et maîtriser le volant.

Ce comportement de retardataire et de « souillé malgré lui », que l'on retrouve chez tous les obsédés, se nuance, dans le cas du scrupuleux, en angoisse pour la souillure morale et le péché. Il s'épuise à rejeter le péché ; au fond il désire continuer ce jeu qui le dispense de l'action responsable. Cette action, il en a peur, comme si l'abandon à une action pleinement humaine signifiait sa perte. Il est tellement préoccupé de la souillure et des rites purificateurs, qu'il ne lui reste évidemment plus de temps pour agir.

La conscience de la souillure est soigneusement entretenue, soit par une attitude magique et infantile qui décèle le péché dans la simple transgression des prescriptions, là même où toute intention fait défaut, soit par une volonté imaginaire qui lui échappe à tout moment et capitule devant le mal auquel elle prétend résister. En tout ce qu'elle fait, se propose de faire ou s'imagine de faire, partout et toujours la volonté imaginaire opte pour le mal. Non pas que la personnalité authentique soit exclue, mais elle ne trouve pas de quoi s'imposer à l'inflation de l'imagination.

Pour nous rendre pleinement compte des défaillances que nous avons relevées chez le scrupuleux, il nous paraît utile d'étudier d'un peu plus près la structure du comportement humain authentique. Cette attitude est une réponse de l'homme à sa vocation spirituelle. Elle prend sur le réel et répond, par cette attitude créatrice, à la vie qui lui est offerte. De par sa nature elle comporte un choix entre des possibilités très diverses. En effet, l'homme qui agit découvre dans l'action qui se présente à lui une multiplicité d'éléments, une quantité de conséquences qui, de manière plus ou moins directe, découlent différemment de son action, d'après qu'il la pose de telle façon plutôt que

de telle autre. L'homme qui compte agir considère intérieurement ces possibilités très variées. Le moment vient où l'action s'impose, ce qui signifie fatalement que l'homme accepte certaines limites, avec toutes les conséquences fâcheuses qui peuvent en découler et dont il assume la responsabilité. Toute action humaine se déroulant dans le temps et dans l'espace comporte un certain métabolisme, un mouvement de forces, le rejet d'éléments adoptés provisoirement mais non assimilés. L'homme sain et équilibré manie ces forces avec une facilité relative, il est capable de référer son action au dynamisme plus vaste qui entraîne sa vie. Si ses vertus sont vraiment les prolongements vivants de ce dynamisme fondamental, il agit avec prudence et considération. Il tâche de limiter les dégâts qu'entraîne nécessairement son initiative, mais n'en a pas peur : il les accepte avec audace et courage. L'acte moral a quelque chose de grandiose, parce qu'il naît de l'attitude fondamentale solidement intégrée de la personne à l'égard du Créateur, et parce que, de ce point de vue, il intègre tout l'ordre de la création et de la rédemption. Un tel engagement dans la réalité du monde requiert élan et courage, ignore l'angoisse, et respecte souverainement la lumière et l'amour divins dans les êtres et les choses.

Il suffit donc que la force vitale vienne à manquer pour une raison quelconque, ou que des tendances contradictoires viennent affaiblir l'élan intérieur, pour que l'individu ne parvienne plus à démarrer et à avoir prise sur la vie.

C'est le cas du scrupuleux : psychasthénique, la complication de l'action humaine le déroute. Cette action, il devrait la pousser à travers l'inextricable complexité des relations de temps et d'espace, dans la considération, le choix, la décision et le risque de l'engagement. Tout cela le désempare. Il faut pourtant qu'il marche : la vie l'y oblige. L'action lui échappe, malgré lui, avant qu'il ait pu prendre nettement position. De ce fait, il suit son action, il lui court après, et bloque automatiquement son élan vital. Sa sensibilité extrême à toute souillure, ses mécanismes de défense contre le mal, son perfectionnisme lui-même n'ont d'autre sens que d'enrayer son élan. S'il cherche à réaliser le plus parfait, c'est qu'il saisit obscurément qu'il n'atteindra jamais la perfection, que cette poursuite le dispense donc de tout engagement réel. La vie qui aurait dû se déployer en un mouvement souple et gracieux, se brise en une succession de heurts. Songeons à un appareil de cinéma : quand il marche bien, la succession rapide des images rend à merveille la vie vécue; il suffit d'un défaut à l'appareil pour que ces mêmes images se désintègrent, et réduisent la vie en une mécanique figée. Ainsi le scrupuleux, de par son frein intérieur, fractionne et dévitalise ses actes.

Nous disions déjà que le scrupule a tendance à s'étendre. Le scrupuleux qui a agi malgré lui, poussé par un encouragement, par un appel au bon sens ou aux exigences du décorum extérieur, ne parvient

pas à se détacher de l'action passée. Au fond, elle n'est pas sienne, il n'y a jamais engagé sa volonté profonde, elle n'a pas été intégrée dans l'épanouissement de sa vie. D'où augmentation de l'angoisse. Réalisant tragiquement son impuissance et son inadaptation à la vie, le scrupuleux bloque plus fortement encore ses freins. Le mouvement de l'engagement vital se fractionne en des divisions et sous-divisions de plus en plus précises. Considérés en eux-mêmes, ces détails n'acquièrent un sens que dans l'unité du jet créateur. Mais cette création originale, cet élan, voilà précisément ce qui dépasse le scrupuleux! Fractionnements à l'infini, qu'une instance extérieure lui extorque et qu'il pose sans responsabilité, les actions du scrupuleux deviennent des caricatures de l'acte humain.

*
* *

A quoi la psychasthénie du scrupuleux est-elle due en définitive? Question difficile que l'on ne résout pas en invoquant un simple déficit d'ordre biologique. D'autres en appellent à des considérations de nature psychologique : il s'agirait d'une déformation psychique survenue au moment du tout premier développement de l'enfant; l'amour du moi s'y serait perverti en un narcissisme morbide, et un attachement outré au moi aurait développé les mécanismes de défense. Il y a du vrai en tout ceci. Et cependant il nous faut oser accéder au plan nettement spirituel de l'homme, et reconnaître, au moins dans le comportement du scrupuleux adulte, la présence d'éléments d'orgueil tempéramental, un refus d'abandon et d'acceptation, un rejet de la transcendance. Il est hors de doute que la tentation d'orgueil guette le scrupuleux.

Nous avons déjà reconnu dans toute forme de scrupulosité une fuite de la vraie responsabilité. Cette remarque nous permet maintenant de relever dans la personnalité scrupuleuse certaines caractéristiques nettement accusées. Nous constatons tout d'abord dans le comportement du scrupuleux plusieurs éléments qui semblent relever d'une attitude magique, tant dans la manière dont il éprouve sa culpabilité, que dans ses réactions contre la tendance paralysante qui s'en dégage. L'effort disponible, et nécessaire à l'action, à l'« opus », est dérobé à cette action et reporté au « verbum » et à la « cogitatio ». Il est en effet notoire que le scrupuleux prétend pécher surtout en paroles et pensées; ce phénomène tient à l'importance primordiale qu'il accorde aux paroles et aux pensées. Compensant une impuissance réelle, il joue au tout-puissant en pensée. Nous retrouvons bien là le jeu de l'enfant qui se crée un monde selon son imagination. Le primitif, lui aussi, fortement conscient de son impuissance devant les forces de la nature, profère les formules magiques qui, du fait d'être pro-

noncées, sont censées conjurer comme par enchantement la réalité. Il n'est d'ailleurs que de jeter un coup d'œil autour de nous, pour nous rendre compte jusqu'à quel point parfois la formule, le juridisme et le rationalisme dispensent de l'acte d'engagement et de la libre création humaine. Cette attitude magique se révèle clairement dans le cas du scrupuleux. D'une part il exagère à l'excès la puissance de sa pensée : il lui suffit d'une volonté imaginaire pour qu'il ait conscience d'avoir voulu effectivement et d'avoir agi. Manière commode de se dispenser de l'acte même !

Par ailleurs cette attitude magique, cette toute-puissance de la formule sont mises à profit pour conjurer une inquiétude intérieure à l'aide de toutes sortes de tours de passe-passe, et pour mener, malgré tout, une vie tant soit peu adaptée aux exigences de la société [4]. Il est vrai que le scrupuleux n'a ni l'audace ni la force nécessaires pour assumer les actes responsables qu'impose la vie. Mais certaines formules d'allure magique, certains cadres de vie auxquels il s'agrippe fanatiquement, les apaisements prodigués périodiquement par le confesseur, le médecin ou un ami quelconque, certaines paroles bien précises qu'il se fait répéter, certains rites purificateurs, tout cela lui permettra de se frayer un chemin vers l'une ou l'autre action. Ceci ne résout pas grand'chose, l'action ainsi constituée n'étant pas plus authentique que les précédentes. Elle manque de consistance, parce qu'elle n'est pas portée par le centre de la personnalité. Au fond, elle n'est, elle aussi, qu'une formalité, qui en fin de compte creuse encore plus profondément le découragement et renforce irrémédiablement les mécanismes de défense, expressions d'une impuissance foncière.

En second lieu — et ce point découle clairement de ce qui précède — le comportement du scrupuleux est caractérisé par la tendance à la répétition. Pas un moment où la personnalité réelle soit engagée. Ni l'action, ni l'obsession lustrale n'affectent en aucun point la réalité de la personne et du monde. L'action, n'ayant aucune prise sur la réalité, ne répond jamais à ce qu'elle devrait être. Le scrupuleux ne parvient pas à laisser son action derrière soi : elle le fige au présent. Quoi qu'il fasse, ses actions, nées de son impuissance et de l'inquiétude qui en découle, se déroulent sur le seul plan de son propre psychisme intérieur. Son moteur tourne à vide, il n'a pas la force d'embrayer sur le travail qui s'impose.

4. L'effort pour vivre un tant soit peu en adaptation aux exigences de son milieu est évidemment bon et raisonnable. Les tours de passe-passe du scrupuleux résultent d'une personnalité qui veut être plus raisonnable, plus instinctivement naturelle que ses angoisses ne le lui permettent. S'il ne parvient pas à résoudre son problème intérieur d'une façon qui puisse nous satisfaire, il n'en est pas moins vrai que le scrupuleux fait encore effort pour échapper au cercle dans lequel l'angoisse cherche à l'enserrer de plus en plus. Le scrupule, comme toute névrose, a encore une signification positive qu'il faut savoir apprécier.

Ceci explique l'existence triste du scrupuleux. Tout le dépasse. Tension persistante, défense continue, ne laissant l'occasion ni de se recueillir ni de s'abandonner vraiment. Résignation, contemplation, jeu, humour, autant d'attitudes précieuses qu'il ignore. Existence pauvre et sans liberté, rationalisée, connaissant, non pas les nuances, mais les distinctions sans fin, désincarnée, mécanisée, inhumaine, incarcérée, crispée, incertaine, sans amour, perdant continuellement la vraie vie, parce que craignant de la perdre.

Une autre caractéristique du scrupuleux est sa culpabilité. Il s'est rendu coupable de mille et mille transgressions, et cette idée le harcèle sans fin. Culpabilité qui se situe cependant à un plan inférieur au niveau de la conscience et qui influence inconsciemment le comportement. D'où l'importance attachée par certains milieux à cette culpabilité (nous songeons en particulier aux travaux du psychanalyste français Hesnard). Culpabilité qui ne signifie donc pas en premier lieu conscience claire d'une faute : c'est une attitude profonde de la personnalité. Le scrupuleux est un hanté : toujours il a à racheter une faute commise ou à rejeter un mal qui le menace.

Il importe donc de distinguer clairement, d'une part la culpabilité profonde, d'autre part la culpabilité réelle provenant d'un manquement moral. Dans l'hypothèse d'une culpabilité d'ordre moral le sujet éprouve une disproportion, résultant d'une action et d'une prise de position responsables. Cette manifestation intérieure, cette conscience, renvoie hors de et par-dessus le sujet, vers une transcendance ultérieure, vers un autre homme et, en fin de compte, vers Dieu qui fonde en dernière instance toutes les relations aux êtres et aux choses.

Par contre la culpabilité qui marque dans une proportion plus ou moins accusée les comportements de personnalités déséquilibrées, s'enferme nécessairement à l'intérieur du cercle fermé du sujet. Au fond cette culpabilité demeure immanente au sujet, sa relation à la transcendance est une illusion de l'esprit. A tout prendre nous nous trouvons devant un court-circuit : un aspect, une instance déterminée de la personnalité s'imagine être coupable à l'égard d'un autre aspect de cette même personnalité. Le sujet ne quitte pas un seul instant son intériorité ; c'est pourquoi une solution à ce niveau est impensable. Car toute faute ne se résout que dans la rencontre d'un amour qui recrée, restaure, fait renaître. Le vrai coupable s'abandonne avec une confiance illimitée à celui dont il se sait aimé d'un amour infini et trouve dans cette expérience unique du pardon la solution à sa culpabilité. La culpabilité morbide est une caricature stérile de cette attitude. Stérile parce qu'elle est le fait d'une personnalité dévitalisée, manquant foncièrement de courage.

Mis en présence de ce phénomène de la pseudo-culpabilité, Freud postula à l'intérieur de la vie libidineuse et insconsciente deux principes qui s'y affrontent presque comme deux personnes distinctes. Il

estime que la culpabilité du névrosé se réduit en ceci que le « moi » se sente coupable à l'égard du « sur-moi », image introjectée des parents. L'erreur de Freud, nous semble-t-il, est de ne pas avoir découvert, dans l'analyse de la culpabilité *morale*, une vraie transcendance. Cette découverte l'eût amené à reconnaître dans la vie de l'homme l'existence de valeurs et de phénomènes d'un ordre supérieur, et surtout à accepter qu'à l'origine de toute névrose il y a, d'une façon ou de l'autre, un rejet de la transcendance. Toute névrose cache en définitive, derrière le masque des pseudo-constructions, un problème moral, et le secret d'une guérison durable est dans l'accueil décidé de cette transcendance. En dehors de cet « unconditional surrender » toute thérapie fait figure d'effort inauthentique.

Second Narcisse qui s'admire, qui est coupable, mais seulement devant son tribunal à lui, infiniment coupable même parce que se trouvant infiniment intéressant! D'une fragilité psychique, le scrupuleux se maintient grâce à des tourments sans fin, grâce à des tortures qui consistent à se dégager en vain d'une faute imaginaire et se faire condamner par une conscience fictive. Or, de conscience il n'est pas même question, du moins au niveau où il est fait tant de cas de la conscience! Tout le processus se déroule en deçà de l'engagement plénier de la personnalité responsable.

Nous concluons donc : puisque le comportement scrupuleux n'engage pas la conscience, il ne peut être question d'une action humaine pleinement responsable. On ne parlera donc pas au niveau du comportement scrupuleux, de péché pleinement imputable. Ce qui ne signifie pas que les agissements du scrupuleux soient négligeables, ou qu'on puisse le laisser agir à sa guise. En effet l'hypothèse n'est pas exclue que le sujet en vienne à des actes qui enfreignent objectivement l'ordre moral, c'est-à-dire contraires aux relations objectives des êtres et des choses. Tout en reconnaissant qu'il ne s'agit pas dans ce cas d'une action morale, il est de notre devoir — en dehors de toute considération strictement pastorale — d'empêcher ce qui objectivement n'est pas justifiable.

Reste une dernière et difficile question. Pourquoi le scrupuleux cherche-t-il précisément à garder ou à retrouver son équilibre par une obsession de souillure morale, à l'exclusion de comportements névrotiques tels que la phobie ou la dépression sous l'une ou l'autre forme? Pour acquérir une connaissance plus approfondie de la structure spécifique de cette obsession, il faudrait que l'évolution génétique de la scrupulosité et la constitution de l'individu en question nous soient pleinement accessibles. Dans des cas déterminés il est généralement possible d'avancer certains facteurs psychogénétiques ayant influencé la constitution de la scrupulosité. Mais la méthode psychothérapique étant pratiquement inabordable, et étant donné que les antécédents des cas de scrupulosité déclarée sont difficiles à reconsti-

tuer, on a généralement tendance à rendre le substrat constitutionnel responsable de tout le mal.

Notre effort visera donc principalement à prévenir autant que possible cette névrose par une éducation adaptée. Education tendant à intégrer progressivement les diverses potentialités de l'homme dans un amour spirituel. Nous tâcherons surtout de développer soigneusement la conscience, la vraie conscience. S'il est vrai que les méthodes de dressage sont nécessaires dans l'éducation de l'enfant, veillons cependant à ce que l'affection ne fasse jamais défaut, car l'autorité doit se faire accepter dans le respect et l'amour. L'éclosion de la vraie liberté ne se réalise que dans la reconnaissance des valeurs, l'accueil du bien et par-dessus tout dans la vocation : don de la vie par amour.

II

THERAPEUTIQUE DU SCRUPULE ET PASTORALE DU SCRUPULEUX

Nous n'avons pas l'intention, et ne sommes d'ailleurs pas compétents pour parler du traitement médical du scrupuleux. Il ne sera cependant pas superflu de faire quelques remarques touchant la collaboration entre médecin et directeur dans la thérapeutique du scrupuleux.

Il est normal dans nos pays catholiques que la plupart des scrupuleux s'adressent en premier lieu au prêtre-confesseur. Notons d'ores et déjà que, sauf dans certains cas très légers, le confessionnal ne nous semble pas l'endroit indiqué pour le traitement des scrupuleux. Il est absolument souhaitable que, dans la mesure du possible, le prêtre désireux de venir efficacement en aide à son pénitent engage une conversation en dehors de tout contexte sacramentel. Alors, et alors seulement, la question concernant la consultation d'un médecin-psychothérapeute peut être prise en considération.

En vue d'une solution de ce premier problème, il convient de se rappeler les distinctions, proposées dans la première partie de cet article, entre scrupulosité compensatoire, scrupulosité de transition et scrupulosité névrotique. Sans doute, ces trois catégories ont-elles ceci de commun, qu'à la base il y a chaque fois une fuite de la responsabilité. Le problème de fond est donc un problème moral : le sujet apparaît foncièrement lâche (tempéramentalement). Le tout est de savoir comment accéder au niveau où ce problème moral puisse se révéler au pénitent.

Dans le cas du scrupule compensatoire, la ruse est tellement évidente, qu'une conversation accueillante, patiente et sincère — s'éten-

dant au besoin sur plusieurs semaines — constitue la logo-thérapie tout indiquée pour la conversion du pénitent. Mais il arrive que le mal a déjà opéré des ravages plus profonds : dans ce cas il est à conseiller que le prêtre, avant tout traitement sérieux, confie son pénitent à un psychothérapeute catholique. Ce dernier amorcera la conversation, attirera l'attention du patient sur son véritable problème, et lui fera réaliser ainsi que le seul traitement qui lui convienne est d'ordre, non médical, mais pastoral.

Qu'il nous soit permis ici d'ouvrir une parenthèse. Il est de toute première importance que les psychothérapeutes catholiques soient réellement à la hauteur des différents problèmes qui tracassent leurs patients. Evidemment le patient, très suggestible, se laisse avant tout impressionner par une autorité qui en impose. Mais retenons toujours que le patient dispose encore, en plus et malgré ses scrupules, d'une bonne dose d'intuition rationnelle qui lui permet d'évaluer à leur juste mesure le bien-fondé de cette autorité et la sincérité du thérapeute auquel il se soumet. Nos scrupuleux ont besoin de docteurs croyants, qui en imposent par leur connaissance des hommes, par leur conception de la vie et leur familiarité avec les réalités d'ordre tant théologique que philosophique, de docteurs qui par-dessus tout ont intégré sainement et existentiellement les valeurs chrétiennes dans leur vie. Là est le présupposé nécessaire à toute collaboration fructueuse entre prêtre et médecin, non seulement pour les cas de caractère typiquement névrotique dont il sera question plus loin, mais également dans les cas de scrupulosité compensatoire que nous venons de signaler.

Quant à la scrupulosité de transition, étant essentiellement de nature transitoire, l'entremise du médecin ne semble pas toujours indiquée. Dans la plupart des cas une aide effective, en plus d'une catéchèse solide, sera nettement suffisante. L'intervention du médecin n'est à souhaiter que lorsque le scrupuleux ne découvre pas lui-même le chemin qui mène au directeur, ou encore dans le cas où un traitement thérapeutique pourra enrayer efficacement la menace de sclérose ou de crispation — cas de scrupule persistant à l'âge de la puberté, tergiversations sans fin avant le mariage, et autres.

Nous en venons ainsi au pénitent névrotique. Ici l'aide du médecin est toujours requise, à moins que le prêtre soit suffisamment à la hauteur de ce que l'on appelle communément la petite psychothérapie — par opposition à la psychoanalyse qui demande plus de temps et exige l'emploi d'une technique plus approfondie. Les méthodes plus simples s'imposent d'ailleurs pour le traitement du scrupuleux : ni l'électro-choc, ni l'analyse profonde n'aboutissent généralement au redressement des scrupuleux invétérés. Par ailleurs rien ne semble

s'opposer en principe à ce que le prêtre qualifié use des petites thérapeutiques.

Il n'en reste pas moins vrai que le traitement par un médecin présente des avantages indéniables. La séparation totale, même affective, du sacrement de pénitence mérite surtout attention. De plus le traitement par un médecin implique un appel affectif à l'énergie et à la collaboration du patient; le rendez-vous du médecin comporte une rémunération, ce qui du point de vue thérapeutique n'est nullement négligeable. L'accès trop facile au directeur et au confesseur ouvre la porte aux abus et dispense trop facilement le scrupuleux de tout effort personnel.

Faut-il pour autant se désintéresser du névrosé que l'on a remis entre les mains d'un médecin compétent? Bien au contraire : la sollicitude pastorale doit aller de pair avec la thérapeutique du médecin. Or la chose n'est pas facile. Nous y reviendrons plus loin.

Dans les milieux déchristianisés, une proportion plus grande de scrupuleux ira trouver directement le médecin. La tâche de ce dernier n'en deviendra que plus délicate, toute scrupulosité comportant nécessairement un aspect proprement pastoral. S'il veut s'acquitter chrétiennement de cette tâche, trois points surtout retiendront son attention. Il ne niera ou ne méprisera pas le problème moral ou religieux que cache le fouillis pseudo-moral et pseudo-religieux où se débat son patient. En second lieu, il se gardera de franchir les limites de sa compétence, et cherchera, dans la mesure du possible et au moment opportun, à faire appel à la collaboration du prêtre. Il lui faudra enfin réaliser qu'il a devant soi son frère dans le Christ, c'est-à-dire que là où, pour l'une ou l'autre raison, le patient est privé de l'aide du prêtre, il assumera, du moins provisoirement, cette responsabilité pastorale, en toute simplicité et avec tout le respect dû à l'âme du malade.

Pour bien comprendre ce qui sera dit de la pastorale du scrupuleux, et pour estimer à sa juste valeur ce qui sera suggéré en fait de contact possible entre prêtre et médecin, il nous semble important d'attirer l'attention sur les multiples similitudes ou analogies qui se rencontrent dans la personne humaine entre le plan de la vie pleinement spirituelle et les différents niveaux de comportements instinctifs. Pour nous limiter au domaine qui nous intéresse ici, nous croyons pouvoir affirmer que toute la gamme des scrupules, du scrupule compensatoire au scrupule névrotique, est marquée d'une même caractéristique : le scrupule sert à couvrir un manque foncier d'audace; le sujet n'ose pas assumer sa vie en être responsable. La rencontre avec la vie totale lui apparaît comme une menace mortelle. Il devrait se confier à Dieu pour lutter avec le diable. En fait il se replie sur lui-même. Cette structure schématique, qui semble composée d'élé-

ments purement spirituels, a valeur de symbole : on la retrouve aux différents niveaux de la personnalité.

Dans le cas de la scrupulosité compensatoire, nous nous trouvons manifestement au niveau spirituel de la vie morale. L'homme capitule en tant que personne morale. Dans la scrupulosité de transition, l'impuissance apparaît comme un équilibre instable entre la lâcheté spirituelle et l'impuissance psychique devant les complications des relations nouvelles. Chez le scrupuleux névrotique, il semble bien que le déficit soit conditionné par des éléments d'ordre biologique et par une faiblesse constitutive. Mais les trois formes répondent, chacune dans son domaine, à un schème essentiellement identique, tel que nous l'avons décrit précédemment. La guérison s'annonce dès que le patient est confronté — de façon adaptée — ou plutôt *se* confronte avec cette réalité intérieure qui est la sienne. Cette confrontation donnera le maximum de résultats si le symbole, qui vaut pour tous les niveaux de la personnalité, pénètre dans la conscience, plus particulièrement au niveau le plus atteint.

La collaboration étroite entre prêtre et médecin constitue déjà à elle seule une première application du principe énoncé : tous deux, mais chacun à son niveau, ont à raviver le dynamisme vital du scrupuleux. Ainsi chez le scrupuleux névrotique, les couches biologiques et psychiques de la personnalité sont plus particulièrement affaiblies : au docteur d'agir en ce domaine à l'aide de toniques et de stimulants psychiques. A lui d'apprendre au patient à s'accepter avec sa faiblesse relative, à s'intéresser à des occupations sans éclat, mais poursuivies avec soin, aptes à le convaincre de ses aptitudes réelles. Petit à petit il lui établira un horaire adapté et satisfaisant, soumis à son contrôle, et tendant à éliminer progressivement toute crispation sur des points sans importance. Parallèlement, sur le plan de la vie chrétienne, le directeur enseignera à son pénitent la vraie humilité, et tâchera de le mettre en contact avec ses frères dans des œuvres de dévouement ou de charité.

(*à suivre*)

Louvain. André Snoeck, S. J.

Le réveil du jansénisme, Pasquier Quesnel et le Père de la Chaize (1696 - 1708)

Pendant les dernières années du XVII[e] siècle, le jansénisme, en France, avait à peu près cessé toute manifestation bruyante. Antoine Arnauld vivait à Bruxelles, Pasquier Quesnel, qui avait refusé de signer le formulaire de soumission prescrit par ses supérieurs de l'Oratoire, était venu le rejoindre en 1685.

Suspects d'entretenir dans le royaume la division des esprits, les jansénistes, du simple point de vue politique, passaient aux yeux de beaucoup pour des révoltés. Louis XIV les jugeait, à tout le moins, fauteurs d'une démocratie dangereuse.

A la cour, au Parlement et en Sorbonne, plus généralement dans une élite mondaine ou littéraire, Port-Royal comptait de chauds partisans qui, sans dissimuler leurs sympathies, ne jugeaient pas de bon ton d'en faire étalage.

Doctrinalement, à partir de 1690, derrière l'ombre équivoque de Molinos, le P. Lacombe et M[me] Guyon n'avaient pas tardé à capter les curiosités intellectuelles et à les centrer sur les problèmes du quiétisme.

Ceci en France; car en d'autres pays il en allait autrement. Le 7 février 1696, le Général des Jésuites, Thyrse Gonzalez, écrivait au P. de la Chaize :

« On peut à peine croire avec quelle audace, avec quel succès et combien funeste, l'hérésie jansénienne se pousse en pleine lumière... Délivrée de toute crainte, en Belgique, au milieu des hostilités, elle se déchaîne ouvertement [1]; en Italie elle se répand aussi, avec autant de danger que de fourberie; et même, à Rome, ayant repris le masque qu'elle avait quitté en des régions plus lointaines, elle a trouvé protection auprès d'imprudents, en simulant le respect. Ce qui est par-dessus tout lamentable, c'est qu'elle abuse manifestement du dernier décret de notre Saint-Père Innocent XII, dont l'intention était de *fermer la bouche à ceux qui proféraient des faussetés* (Ps. 62) [2] ».

Le seul remède serait, à ses yeux, que le Pape publie la constitution qu'il avait préparée au début de son pontificat, en 1691, contre cette hérésie.

---

1. Ces agitations doctrinales étaient en partie le résultat des efforts de Quesnel. La révolte des Pères de l'Oratoire de Mons en fut un des plus marquants épisodes. Cfr Dom V. Thuillier, *Histoire de la Constitution Unigenitus*, livres 7 à 13, concernant Quesnel, publiée chez Picard en 1901 par A. M. P. Ingold.

2. *Arch. S. J., Franc. 9, f° 256.*

Puis Thyrse Gonzalez recommandait au P. de la Chaize la cause des Pères bollandistes belges, dont les *Acta Sanctorum* de mars, avril et mai avaient été condamnés le 14 novembre 1695 par « le suprême inquisiteur d'Espagne ». Les Pères Henschenius et Papebrock, signataires de ces in-folio, n'avaient-ils pas eu la témérité de mettre en doute que l'ordre des Carmes remontât à Elie [3] ?

Le P. de la Chaize s'empressa de satisfaire aux désirs du Général. Mais la réhabilitation de l'œuvre des Bollandistes devait tarder près de vingt ans et n'aboutir que sous le pontificat de Clément XI, en janvier 1715.

Coïncidence que nul n'aurait pu prévoir : au moment où le P. Gonzalez dénonçait les menées des jansénistes en Belgique et en Italie, voici qu'en France, par une publication imprudente, que Rébelliau appelle une « maladresse » [4], ils attiraient sur eux l'attention de l'autorité religieuse. Au printemps de 1696, alors que Noailles ne comptait pas encore sept mois d'épiscopat à Paris, dom Gerberon crut bien faire d'exhumer un livre ultra-janséniste : l'*Exposition de la Foi,* de Martin de Barcos, neveu de Saint-Cyran.

N'était-ce pas provoquer l'autorité?

De tempérament indécis, et conscient de ses insuffisances, l'archevêque songea un instant à confier à la Sorbonne l'examen du livre de Barcos ; mais c'eût été, dès ses débuts à Paris, comme une abdication de pouvoir. Heureusement, Bossuet accepta de lui rendre ce service ; et, sans porter lui-même de condamnation, il rédigea toute une partie doctrinale concernant la grâce, sur laquelle son métropolitain pourrait s'appuyer, s'il le jugeait bon, pour censurer Barcos. C'est ce que fit Mgr de Noailles par son ordonnance du 20 août 1696. Certains observateurs, amis ou adversaires, applaudirent, ou crièrent à la contradiction : mais à tort, car le jansénisme de Barcos était si outrancier, qu'on pouvait à la rigueur le rejeter sans condamner Quesnel. Une nouvelle tentative s'imposait. Elle se produisit en décembre 1698. Sous le titre de *Problème ecclésiastique,* l'auteur anonyme sommait insolemment Noailles de dire s'il continuait d'approuver, archevêque de Paris, le livre des *Réflexions morales* qu'il avait approuvé étant évêque de Châlons.

Une fois de plus, Bossuet tira son métropolitain d'embarras. En vue d'une nouvelle édition de l'ouvrage de Quesnel, qu'il espérait, sur la promesse d'amis communs, devoir être fortement amendée, il prépara un *Avertissement* qui paraîtrait en guise de préface. Mais

---

3. Hippolyte Delehaye, *L'œuvre des Bollandistes 1615-1915,* pp. 123-140. — « Tout le monde à Rome, écrit cet auteur, Bollandiste lui-même, savait à quoi s'en tenir sur la censure espagnole, mais on n'était pas d'humeur à la désavouer » (p. 136).

4. Dans l'*Histoire de France* de Lavisse, VIII, 1re partie.

quand il vit que le texte nouveau avait inséré seulement trois ou quatre des corrections qu'il jugeait nécessaires, — elles dépassaient la centaine, — il conserva son manuscrit. Une copie parvint néanmoins, par indiscrétion, aux mains de Quesnel, qui, peu d'années après la mort de Bossuet, publia cet *Avertissement* sous un titre qui faussait complètement la pensée de l'auteur : *Justification des Réflexions morales,* titre sous lequel certains le citent encore frauduleusement aujourd'hui.

Ainsi, Mgr de Noailles avait-il pu éviter à nouveau de se compromettre. En 1700, il était élevé au cardinalat. A cette nouvelle, le P. de la Chaize, bien qu'il n'ait eu jamais à se louer personnellement de Bossuet, pensa, comme beaucoup d'autres, que pour l'honneur de l'Eglise, cette pourpre eût été mieux placée sur les épaules du vieil évêque de Meaux.

Au sujet du *problème ecclésiastique,* les bavardages de parloir colportèrent longtemps, même hors de Paris, le récit d'une anecdote intéressant le Père Confesseur. A Lyon, le P. Paulin la racontait encore en 1735 au prévôt des marchands de la ville, le président Laurent Dugas. L'auteur de l'ouvrage, disait-il, un Bénédictin de Saint-Maur, — d'après lui dom Gerberon, mais plus probablement dom Viaixne [5], — « le fit passer en Belgique pour être imprimé. Il le fut par les soins du P. de Soartre, Jésuite, homme de grande condition. Le cardinal de Noailles porta des plaintes au Roi. Celui-ci demanda au P. de la Chaize comment on punissait chez les Jésuites ceux qui avaient fait des fautes. — La plus grande punition? répondit le Père, chasser de la Compagnie. — Oh! c'est trop fort. N'y en a-t-il point d'autre? — Pardonnez-moi, Sire; la prison, où l'on enferme pour un temps les coupables. — Non, dit le Roi, c'est trop. N'y a-t-il pas quelque punition au-dessous? — Sire, on impose des pénitences domestiques. — Et quelles? — On met une petite table au réfectoire, où l'on fait manger celui qui a fait quelques fautes. — C'est assez, dit le Roi; qu'on mette le P. de Soartre à la petite table [6] ».

*
* *

Cependant, la brochure du *problème ecclésiastique* ne donne pas

5. L'attribution du *Problème ecclésiastique* à dom Gerberon n'offre aucune vraisemblance. D'ailleurs, s'il en avait été l'auteur, il n'aurait eu besoin de personne pour le faire imprimer en Belgique, étant lui-même réfugié dans ce pays.

6. Lettre de Laurent Dugas à son cousin Bottu de Saint-Fonds, 23 sept. 1735. Cette correspondance manuscrite, allant de 1711 à 1739, comprend trois énormes in-folio de près de mille pages chacun, qui traitent des problèmes du jour et de mille détails concernant la chronique religieuse contemporaine. Voir notre histoire des *Jésuites à Lyon,* p. 141 sq.

pleine satisfaction aux jansénistes. Ils trouvent que leurs sympathisants, tels que Le Camus, évêque de Grenoble, Le Tellier, archevêque de Reims et même Bossuet, sont, comme le dit Rébelliau, « trop réservés » ; et ils espèrent les mettre « dans la nécessité de s'engager pour eux à fond ». Ils veulent surtout que Noailles déclare publiquement si leur obstination à ne pas admettre que les « cinq propositions » se trouvent dans Jansénius est légale. La chance leur vint en aide.

A Clermont, un neveu de Pascal, l'abbé Louis Périer, « franc janséniste » tenait de son confesseur, l'abbé Fréhel, curé de Notre-Dame du Port, que le silence respectueux suffisait. Mais M. Gay, supérieur du Séminaire et confesseur de M. Fréhel, affirmait qu'une adhésion intérieure s'imposait ; il le déclara tout net à M. Fréhel et refusa de l'entendre en confession.

Celui-ci, vexé, décida de porter le problème devant l'opinion. Il n'eut pas de peine à trouver de l'appui chez ses amis de Port-Royal ; et l'un d'eux qui remplissait le rôle de confesseur, Nicolas Eustace [7], rédigea sous le titre même de *Cas de conscience,* une brochure qui posait simplement cette question : « Un confesseur peut-il absoudre, en sûreté de conscience, un ecclésiastique qui déclare qu'il condamne les cinq propositions dans tous les sens où l'Eglise les a condamnées, mais qu'à l'égard de l'attribution de ces propositions à Jansénius, il croit suffisant une soumission de respect et de silence aux décisions de l'Eglise ? » La solution jointe au Cas, déclarant que l'adhésion de l'esprit n'était point nécessaire, était signée de quarante docteurs en Sorbonne. Le 1re édition parut en juillet 1702, la 2e en septembre.

Entre-temps, M. Gay et M. de Champflour, vicaire général de Clermont, avaient prévenu — le premier Bossuet et le P. de la Chaize, le second Godet des Marais, évêque de Chartres, — des bravades de l'abbé Périer et du curé de Notre-Dame du Port.

Aussitôt, écrit l'abbé Ledieu, M. de Meaux « prit feu ». Le 1er janvier 1703, il alla voir le P. de la Chaize qui le convainquit sans peine, que « c'était à lui de parler puisqu'il avait l'autorité ». D'ailleurs, Bossuet pressentait « que le Roi lui commanderait de lui dire son avis sur le *Cas de conscience* » [8]. Courageusement, le vieil évêque, qui avait pourtant bien d'autres travaux en cours, se fit apporter tous les ouvrages qui pouvaient rafraîchir sa mémoire sur une question qu'il avait longuement étudiée autrefois.

Cependant, « la matière était délicate », puisque Mgr Le Tellier, de Reims, « semblait être engagé en sens contraire », et l'archevêque de Paris plus encore. Le bruit courait même depuis plusieurs semai-

---

7. Cette attribution se trouve dans le *Supplément au nécrologe de Port-Royal,* 1715, in-4°, p. 623-625.
8. *Journal de l'abbé Ledieu,* t. II, p. 1-3.

nes, « parmi les docteurs, que le *Cas de conscience* n'avait été signé par plusieurs d'entre eux qu'après en avoir pris la permission et l'agrément de M. le cardinal de Noailles » [9]. Aussi le cardinal ne voulut-il pas condamner la brochure. Sentant toutefois qu'il avait, pour le moins, commis un impair, il s'efforçait, par personnes interposées, « de ramener les docteurs ». Charitablement, l'abbé Bossuet, et surtout M. Vivant, syndic de la Faculté de théologie, l'aidèrent dans cette tâche, si bien qu'assez vite, à l'exemple du P. Noël Alexandre des Frères Prêcheurs, les docteurs présents à Paris rétractèrent leurs signatures.

Cependant, la brochure du *Cas de conscience* avait jeté le trouble jusqu'à l'intérieur des monastères. Le supérieur général des Chartreux en prévenait le P. de la Chaize par une lettre du 4 février 1703 :

« Vous scavez, mon Révérend Père, que j'ay fait tout ce que j'ay pu pour éloigner de mes cloistres la peste du Jansénisme. J'ay fait imprimer des livres : j'ay écrit une infinité de lettres à mes religieux. J'ay parlé de vive voix; je me suis même mis en état de procéder juridiquement contre deux ou trois qui paraissaient les plus entestés des livres et des erreurs du Jansénisme : et j'avais raison. Car il est bien certain que des solitaires, qui n'ont pas d'occupation au dehors, qui ne sont pas instruits des subtilités de la théologie scolastique et qui n'ont personne pour les désabuser, sont bien plus susceptibles des impressions, des beaux discours et des tromperies de ces messieurs que ne le sont d'autres religieux et d'autres personnes éclairées..., spécialement quand ils sont soutenus par des esprits corrompus et pervertis au point que le sont ces novateurs...

» J'ay donc travaillé jusqu'icy, mon Révérend Père, avec succès. Mais cette consultation approuvée par 40 docteurs me rompt toutes mes mesures... Ils ont répandu dans nos cloistres une infinité de copies de cette malheureuse consultation, qui a préoccupé des solitaires crédules et les a rendus comme rebelles à mes avis... Si donc le zèle que Dieu a donné au Roy pour la religion n'arreste point par quelque exemple la témérité de ces gens, nous verrons naistre d'estranges déréglements sous le prétexte de manquement de grâce, et j'auray le déplaisir de mourir en voyant des Chartreux livrés comme la proye à la fureur de ces révoltés contre l'Eglise et contre leur Roy... Je vois le Sr Petitpied signer à la teste de la consultation, et c'est l'homme qui a esté comme l'agent de la cabale, qui a travaillé à infecter les monastères des filles des erreurs de Port-Royal : on jetait les livres par dessus les murailles des cloistres afin que les filles les ramassent.

» Excusez-moi, je vous prie, si j'use de paroles un peu fortes; c'est que la douleur me presse, et que je scay par expérience de quoy ces gens là sont capables... [10] ».

Le Père confesseur attendit un peu avant de répondre. Car, tandis qu'à Paris l'archevêque tergiversait, favorable au fond du cœur à Quesnel mais n'osant pas l'avouer publiquement, à Rome, La Chaize le savait, les autorités étaient en éveil et ne pouvaient tarder à inter-

9. *Ibidem*, p. 23.

10. Cette lettre, comme la réponse suivante du P. de la Chaize, est à la Bibl. nat., *Mss franç. 15796*, f° 296-297 (copies).

venir. Le 12 février, en effet, un décret de Clément XI condamnait l'opuscule. Le bref pontifical qui l'accompagnait parvint heureusement à Noailles le jour même (6 mars) où il s'était enfin décidé à publier un mandement portant censure du *Cas de conscience*. Le P. de la Chaize en prévint sur-le-champ le Général des Chartreux :

« Le Roy, à qui j'ay cru devoir rendre compte de la dernière lettre dont vous m'avez honoré, en fut extrêmement touché et de plus en plus confirmé dans sa résolution de remédier au mal dans tout ce qui pourrait dépendre de luy. Vous en voyez d'heureuse suite par la belle ordonnance de M. le Cardinal de Noailles que je joins icy... Sa Majesté a donné aussitôt un arrest pour la prompte exécution et de l'ordonnance de son Eminence et de la censure de Rome. Je ne puis assez vous dire combien Sa Majesté approuve et loue votre zèle... ».

Cette satisfaction n'était pas plus tôt donnée aux Chartreux que la Chaize recevait de l'Université de Louvain la confidence d'une étrange mésaventure.

L'archevêque de Malines, Humbert de Précipiano n'éprouvait aucune joie de posséder dans son diocèse un personnage aussi célèbre que Pasquier Quesnel. Mais il n'osait encore pas y toucher. En août 1701, il avait bien essayé de l'atteindre indirectement, en citant à comparaître devant lui le jeune du Bois de Brigode, l'un des plus intimes disciples du maître suspect; il l'avait réprimandé pour distribution d'ouvrages pernicieux [11].

Il aurait voulu faire davantage.

Mais Précipiano n'était pas une lumière. Aussi embarrassé par le *Cas de conscience* que l'avait été Noailles, il ne disposait pas, comme lui, pour le résoudre, de l'Aigle de Meaux. L'archevêque avait donc consulté les docteurs de Louvain. Ceux-ci avaient fait diligence et envoyé leur réponse dès le début de 1703, tout heureux de distancer les théologiens de Paris et nullement fâchés d'infliger un blâme aux quarante docteurs de Sorbonne, approbateurs du *Cas*. Leur Jugement réprobateur, adressé les premiers jours de 1703, fut publié avant que le décret de Clément XI ait eu le temps de leur parvenir. Quand la Belgique en eut connaissance, les illustres docteurs de Louvain, et plus encore Précipiano à Malines, se félicitèrent, peut-être un peu trop bruyamment, de constater que leur censure était de tout point conforme à la décision pontificale. Or, tandis qu'ils se réjouissaient, quelle ne fut pas leur stupéfaction d'apprendre que leur avis doctrinal était condamné à Rome par le Saint-Office! Ils jetèrent tout naturellement les hauts cris, qui furent entendus par le P. de la Chaize à Paris. Celui-ci transmit leurs plaintes au cardinal Forbin de Janson, ambassadeur au palais Farnèse, lequel, en toute franchise et loyauté,

11. *Causa Quesnelliana*, 7.

alla aux informations auprès des autorités les plus hautes. Cela ne se fit évidemment pas en un jour. Il répondit enfin, le 5 août 1704 :

« Je vous ay fait savoir, mon très Révérend Père, que j'avois rendu au Pape, la lettre que vous m'aviez adressée de Mrs les Docteurs de l'Université de Louvain. Sa Sainteté m'en parla dans ma dernière audience et me dit que ces docteurs se plaignoient de ce que l'on a condamné au Saint-Office l'avis doctrinal qu'ils ont donné à M. l'archevêque de Malines, sur le fameux *Cas de conscience*, en quoy il paroissoit que ces Messieurs auroient quelque raison, puisque l'on condamnoit un écrit conforme aux sentiments du Saint-Siège et à la Censure faite à Rome, de tant de mauvaises propositions. Sa Sainteté me dit en mesme tems, que quoy que le Saint Office n'ait point coutume de rendre compte des raisons qu'on a de condamner quelque chose, elle estoit pourtant bien aise de faire connoitre que ce n'estoit pas pour ce qui regarde les propositions du cas de conscience que cet écrit avoit esté condamné, mais à cause de quelques expressions et sentimens qu'on a glissés dans cet écrit qui ne sont pas du goût de cette Cour, que dans la réponse que Sa Sainteté fera à ces docteurs, elle le leur dira clairement afin que les Jansénistes ne puissent retirer aucun advantage de cette condamnation.

» Vous pouvez voir, par là, mon très Révérend Père, l'esprit de cette Cour, qui ne scauroit jamais marcher par des voies droites et unies. Je ne vous parle point d'autres nouvelles, car vous en serez informé par vos Pères. [12] »

*
* *

Ces plaintes, aussi bien du Général des Chartreux que des docteurs de Louvain, — et il y en eut d'autres —, provoquèrent du remous. A plusieurs reprises déjà, Louis XIV avait redouté que, si le jansénisme s'implantait puissamment en France, le royaume ne devînt une aristocratie, peut-être une république. Il retira sa confiance à Noailles. M^me^ de Maintenon, pressée par son directeur l'évêque de Chartres, l'un des plus ardents adversaires du *Cas de conscience*, l'imita, bien mortifiée, après ses imprudences passées sur M^me^ Guyon, de s'être de nouveau si lourdement trompée, en partie pour n'avoir pas prêté l'oreille, huit ans auparavant, au P. de la Chaize.

Quesnel ayant attaqué publiquement la censure fut arrêté, le 30 mai 1703, à Bruxelles par ordre de l'archevêque de Malines et emprisonné [13]. Une partie de ses papiers, que l'on trouva cachés sous un tas de blé, furent saisis.

12. Archives de la Province de Paris, dossier du P. de la Chaize.

13. Il n'est pas inutile de rappeler ici quelques événements des dernières années de Quesnel. Délivré, après trois mois et demi de prison, le 19 sept. 1703, par deux aventuriers qui percèrent un gros mur, il erre pendant vingt jours à Bruxelles de cachette en cachette, sous un déguisement féminin, risquant à chaque instant d'être repris. Parvenu le 13 octobre à Liège, ville frontière, ce fut un jeu de passer en Hollande, où il se fixe, à Amsterdam. Il y reçoit la sentence de condamnation portée le 10 novembre 1704 par l'archevêque de Malines. Le 16 janvier 1705, de par un arrêt du Conseil royal de France, ses biens sont confisqués. D'Amsterdam il assiste aux luttes de ses amis, plus affligé de leurs souffrances que des siennes et les soutenant sans cesse par ses lettres et ses bro-

Informé par son ami M. de la Chétardie, curé de Saint-Sulpice, Fénelon se préoccupa tout de suite des avantages que l'on pourrait tirer de cette capture. Dès le 4 juin, il écrivait à l'abbé de Langeron :

« Il serait capital qu'on chargeât des gens bien instruits et bien intentionnés d'un tel inventaire. Il faudrait y poser un scellé, et faire transporter le tout à Paris, pour examiner les choses à fond... Il faudrait interroger les domestiques et autres affidés de la maison où ils ont été pris, pour savoir où sont tous leurs papiers; car des gens précautionnés et habitués à l'intrigue auront, selon toutes les apparences, mis dans quelque autre lieu écarté les choses les plus capitales. »

La lettre manifeste ensuite des craintes sur les mandements que préparent certains évêques contre le réveil du jansénisme. Pour en détourner les populations chrétiennes, il ne suffit pas d'invoquer « l'autorité des brefs, des arrêts, des lettres de cachet »; on doit instruire et expliquer les motifs de cette mise en garde. « Cinq cents mandements, qui demanderont la croyance intérieure, sans rien développer, sans rien prouver, sans rien réfuter, ne feront que montrer un torrent d'évêques courtisans. On n'a déjà que trop vu de ces sortes de placards. » Fénelon prévoit que Quesnel et ses amis « avaient un commerce très vif avec les premières têtes de Paris, et qu'ils savaient beaucoup de choses secrètes, mais de source ». C'est contre ces « principales têtes » seules, qu'il voudrait « des coups d'autorité... pour abattre les chefs du parti ».

L'archevêque s'attarde un peu sur ces considérations et sur un « projet de mandement » qu'il médite lui-même; puis il revient en fin de compte à Quesnel et aux personnes jugées les plus capables de dresser l'inventaire des documents suspects : « N'oubliez pas de faire savoir au bon duc [de Beauvilliers] et au P. de la Chaize ce qu'on doit chercher dans les papiers saisis à Bruxelles[14]. »

Les liasses furent envoyées à Paris. Mme de Maintenon se vantera, longtemps plus tard, dans une lettre à Mme de Caylus (5 avril 1717), d'en avoir lu fréquemment des extraits à Louis XIV pour l'affermir dans ses sentiments antijansénistes.

Trouva-t-on dans ces cahiers des documents aussi compromettants que le supposait Fénelon? Il est difficile de l'affirmer. On pense généralement que certaines arrestations de ce temps-là furent la con-

---

chures de polémiques. Il mourra dans cette ville, après une courte maladie, le 2 décembre 1719, dix ans après le P. de la Chaize, âgé comme lui de 85 ans et quelques mois.

Quelques amis étaient venus rejoindre Quesnel à Amsterdam, entre autres le docteur de Sorbonne Petitpied, dont parlait au P. de la Chaize le Général des Chartreux dans la lettre citée plus haut. Réfugié en Belgique, il vint en 1706, sur les instances de Quesnel, habiter avec lui et y resta dix ans. Il passa en Lorraine, pourvu de la riche abbaye de Senones, tenta de rentrer à Paris en 1718, mais contraint peu après d'en repartir, fut accueilli chaleureusement par l'évêque de Troyes, le neveu de Bossuet.

14. A l'abbé de Langeron, 4 juin 1703.

séquence des révélations qui s'y rencontrèrent : celle de Thierry de Viaixne, bénédictin de l'abbaye d'Hautville en Champagne, conduit à Vincennes le 6 août 1703, celle de Jean Thiroux, moine de Saint-Maur, prieur à Meulan, mis à la Bastille, ainsi que M. Vuillart, le 23 octobre. Voltaire accrédita le bruit qu'ils renfermaient « tout ce qui caractérise un parti formé » : entre autres, « la copie d'un ancien contrat fait par les Jansénistes » avec une riche visionnaire qui avait acheté une île près du Holstein pour y rassembler une secte de sa façon. Ses rêveries ayant échoué, elle aurait revendu son île aux Jansénistes, qui négligèrent, au reste, de s'y établir. Voltaire poursuit :

« On trouva encore dans les manuscrits de Quesnel un projet plus coupable s'il n'avait été insensé. Louis XIV ayant envoyé en Hollande, en 1684, le comte d'Avaux, avec plein pouvoir d'admettre à une trêve de vingt années les puissances qui voudraient y entrer; les jansénistes, sous le nom des *disciples de saint Augustin,* avaient imaginé de se faire comprendre dans cette trêve, comme s'ils avaient été un parti formidable, tel que celui des calvinistes le fut si longtemps. Cette idée chimérique était restée sans exécution; mais des propositions de paix des jansénistes avec le roi de France avaient été rédigées par écrit. Il y avait eu certainement dans ce projet une envie de se rendre trop considérable; et c'en était assez pour être criminels... On fit aisément croire à Louis XIV qu'ils étaient dangereux [15]. »

Mais Sainte-Beuve pense que cette histoire, comme le disait déjà dom Clémencet, « ne fut jamais qu'une badinerie, une pièce faite à plaisir », fruit d'« une soirée de belle humeur », où des amis d'Arnauld se seraient divertis à rédiger une « lettre postiche », à laquelle « le Père Quesnel n'aurait pris d'autre part que d'y avoir mis après coup la date [16]. »

Après une évasion mouvementée de sa prison de Bruxelles, Quesnel aura beau, dans une lettre interminable, lancer au Père ce défi : « Vous montrez une cassette mais vous ne l'ouvrez jamais »; La Chaize ne montra jamais de cassette, et peut-être n'en avait-il point à montrer. Pourquoi tâcher de faire croire, ajoutera Quesnel, qu'on a trouvé dans mes papiers la preuve d'une cabale contre l'Eglise et contre l'Etat? Vous n'y relèverez autre chose que « de rares paroles, ambiguës peut-être et moins mesurées qu'il ne fallait à l'égard de quelques prélats, paroles au reste cachées dans l'obscurité d'un chiffre et la poussière d'un coffre » [17]. La Chaize n'avait nulle envie de

15. *Siècle de Louis XIV,* chap. XXXVII, *Du jansénisme.*
16. *Port Royal,* t. VI, p. 178 sq.
17. Lettre conservée à la Bibl. nat., *Mss franç. 19206,* f° 447-468. — Dans son édition de la *Correspondance de Pasquier Quesnel* (2 vol. in-8°), M^me^ Albert Le Roy n'a pas inséré cette lettre, estimant à bon droit qu'elle ne faisait pas partie de la correspondance, mais de la polémique. Dans une lettre écrite d'Amsterdam à M^elle^ de Joncoux, le 9 juin 1704, Quesnel lui-même, après avoir signalé sa dernière brochure *Motif de droit,* où il prend à partie surtout un grand

faire rien croire de tel; et si quelques-uns de ses confrères l'essayèrent, il ne les approuva pas. Mais à quoi bon répondre et polémiquer? Homme de conciliation, il estimait que son questionneur avait depuis longtemps, par ses innombrables brochures signées ou anonymes, trop attisé le feu de la discorde, pour que l'on contribuât le moins du monde à l'accroître. D'ailleurs, il y a chance que ces manuscrits, au point de vue doctrinal, ne renfermaient rien qui ne se rencontrât déjà dans les ouvrages imprimés de l'auteur. A quoi bon même les conserver? Si La Chaize eut à décider de leur sort, sans doute jugea-t-il que leur disparition ne serait pas une grande perte. Des recherches entreprises dans nos dépôts publics et dans nos archives diplomatiques, aussi bien qu'à Utrecht et à Amersfoort, sont restées sans résultat [18].

*
* *

Cependant, le bref du 12 février 1703 qui censurait le *Cas de conscience* n'avait pas condamné directement le silence respectueux, en sorte que beaucoup restaient convaincus que, pour demeurer fidèles à l'Eglise, il leur suffisait de ne pas s'attaquer ouvertement aux décisions pontificales. De plus, ce bref manquait des formalités que le Parlement pensait nécessaires pour être publié en France, revêtu de l'autorité royale. Aussi, la cour de Versailles ne tarda pas à solliciter de Clément XI une nouvelle constitution — non pas un bref mais une bulle authentique — possédant toutes les formes d'une décision solennelle. Louis XIV poussait ses exigences jusqu'à vouloir que le texte lui en fût communiqué d'avance : « Mon intention, écrivait-il, est de faire examiner seulement, et en secret, si les termes conviennent aux usages et aux maximes de mon royaume, sans examiner le fond. » Le Pape répugnait justement à une bulle ainsi fabriquée sur commande et sur modèle. C'était l'année où le P. de La Chaize, ayant atteint ses quatre-vingts ans (1704), multipliait ses instances pour être remplacé; il ne prit aucune part à cette affaire. Seule, la diplomatie de notre ambassadeur le cardinal de Janson finit par concilier les prétentions contraires. Et la bulle *Vineam Domini* vit enfin le jour (17 juillet 1705). Après avoir affirmé qu'au sujet des « cinq propositions » il ne voulait rien adoucir, restreindre ou changer, dans les constitutions d'Innocent X ou d'Alexandre VII, Clément XI condamnait ainsi le silence respectueux : « Sous le voile de cette trompeuse doctrine, on ne quitte point l'erreur, on ne sait que la cacher; on couvre la plaie au lieu de la guérir; on n'obéit point à l'Eglise, mais l'on

---

vicaire de Malines, ajoute : « Il y a aussi une lettre au R. P. de la Chaize, *qui est bien âpre*. Chacun en fera son jugement, selon son goût et sa portée. »

18. Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, p. 133, note 2.

s'en joue. Bien plus, quelques-uns n'ont pas craint d'assurer que l'on peut licitement souscrire le formulaire, sans juger intérieurement que le livre de Jansénius contienne une doctrine hérétique, comme s'il était permis de tromper l'Eglise par un serment et de dire ce qu'elle dit sans penser ce qu'elle pense. »

On ne pouvait souhaiter déclaration plus nette. Et pourtant, à l'Assemblée du Clergé, au mois d'août suivant, Noailles osa bien essayer d'en ruiner l'effet, en invoquant le vieux principe gallican ainsi formulé par d'Aguesseau : « Une décision du Pape, même *ex cathedra*, ne peut terminer les contestations que par l'acceptation et le concert unanime de toute l'Eglise. » Autant dire — et l'on ne manqua pas de le lui faire remarquer — qu'en cas de contestation, le Souverain Pontife était impuissant. L'archevêque préludait ainsi à la révolte dont il devait, après la bulle *Unigenitus*, lui prince de l'Eglise, donner le spectacle jusqu'à la veille de sa mort (1729). Chef d'une faction de sept ou huit évêques (dont deux, à Senez dans les Basses-Alpes et à Mirepoix dans l'Ariège, de très minime importance), il eut la honte de voir les autres évêques de France, groupés autour du cardinal de Rohan, se détacher de lui et ne parler de rien moins que de « décardinaliser » Noailles.

Quand le P. de la Chaize apprit les péripéties de l'Assemblée du Clergé, songeant à ce qui s'était passé dix ans plus tôt quand il s'agissait de désigner un successeur à Harlay de Champvallon, il dut amèrement regretter de n'avoir pas su prévoir les manœuvres de M^me^ de Maintenon et d'avoir manqué de fermeté pour les déjouer. Châtiment permis par Dieu pour le punir de son trop grand esprit de conciliation.

Du moins eut-il la satisfaction de voir des évêques de plus en plus nombreux, malgré Noailles et les parlements, faire connaître dans leurs diocèses la bulle *Vineam Domini*. Après avoir remercié l'un de ces prélats de son « savant et prudent mandement, portant une censure très juste et très judicieuse », il ajoutait ceci qui confirme ce que nous disions plus haut des opinions de Louis XIV :

« J'ai souvent entendu dire à Sa Majesté que cette cabale de gens révoltés contre les décisions et les sentiments de l'Eglise n'était pas moins nuisible à l'Etat qu'à la Religion; qu'il savait par une fâcheuse expérience qu'un certain esprit d'indépendance se glissait partout où ce parti de novateurs trouvait quelque accès et que, généralement parlant, cette secte était ennemie de toute domination tant spirituelle que temporelle [19]. »

Cette lettre, écrite un an et demi avant sa mort, est la dernière du P. de la Chaize qui nous soit connue. Mais dans les luttes qui suivirent, son témoignage fut encore fréquemment invoqué. Un souvenir curieux, datant de 1711, mérite d'être rapporté.

19. Lettre du 12 juillet 1707, A.S.J., *Gal. 72*, f° 222. Le nom de l'évêque n'est pas indiqué.

Pour donner plus de poids à son plaidoyer en faveur de Noailles contre les évêques de Luçon et de La Rochelle, François Hébert, évêque d'Agen, ancien curé de Versailles, déclarait tenir d'un seigneur de la Cour que le Père Confesseur n'avait que des éloges pour les *Réflexions morales* de Quesnel. Quand on s'en étonnait : « J'aime le bon et le bien, aurait-il répondu, partout où je le rencontre » [20].

Soucieux de rétablir sur ce point la vérité, un évêque de la province de Bordeaux, qui avait eu entre les mains « le texte de neuf pages de remarques » sur les *Réflexions morales,* adressées par le P. de la Chaize à un prélat avec lequel il « avait d'étroites relations », écrivit à Mgr Hébert une lettre [21], où, après une défense des évêques de Luçon et de La Rochelle, il déclarait : « Si votre récit est sincère comme il n'est pas permis d'en douter, et si l'on ne vous en a pas imposé, il faut que ce Père ait bien changé de sentiment sur la fin de sa vie, puisqu'on a des preuves qu'il regardait les *Réflexions morales* comme un ouvrage très dangereux et tout plein du venin de la nouvelle doctrine. »

Au témoignage de cet évêque, le P. de la Chaize « réduisait les passages, à mesure qu'il les tirait des *Réflexions morales,* à chacune des 5 propositions de Jansénius » condamnées. Voici quelques-uns de ces rapprochements : A la 1re proposition, qui déclare : « Quelques commandements de Dieu sont impossibles à des hommes justes lors même qu'ils veulent et qu'ils tâchent de les accomplir, selon les forces qu'ils ont présentes, et ils manquent de la grâce par laquelle ils leur soient rendus possibles », il est aisé de rapporter ce commentaire de Quesnel sur S. Marc, XIV, 31 : « Pierre seul laissé à lui-même renonce Jésus-Christ. » L'auteur de la lettre demande alors — sans doute en s'inspirant des notes du P. de la Chaize —: « Nest-ce pas là déclarer qu'en la personne de saint Pierre, la grâce manque quelquefois au Juste? » Car être laissé à soi-même « c'est n'avoir aucune grâce de Jésus-Christ ».

De la seconde proposition de Jansénius, prétendant que « dans l'état de nature corrompue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure », le P. de la Chaize rapprochait plusieurs phrases de Quesnel affirmant sans distinction que « quand Dieu veut sauver une âme, et qu'il la touche de la main intérieure de la grâce, nulle volonté humaine ne lui résiste ». « Parler ainsi, remarquait le P. de la Chaize dans ses notes marginales — on ne nous dit point si la citation est textuelle — n'est-ce pas supposer qu'il n'y a point de grâce suffisante intérieure prise selon la notion commune de l'Ecole? »

---

20. Saint-Simon, dans ses *Mémoires,* qui n'ont été publiés qu'en 1829, s'est fait, à deux reprises, l'écho du même bruit, t. XVII, p. 47-48 et t. XX, p. 338.

21. Brochure de 56 pages, imprimée à Liège en 1711, chez Pierre Marteau (et non pas Pierre Mathieu comme l'écrit A. M. P. Ingold, dans *Rome et la France. La seconde phase du jansénisme,* p. 24.

Même défaut de distinction dans des phrases de Quesnel comme celles-ci : « Rien ne peut résister à la toute-puissance de Dieu quand il veut sauver les pécheurs », ou encore : « Les souhaits de Jésus-Christ ont toujours leur effet » ; car il faudra en conclure que « Jésus-Christ n'a pas voulu, même de la volonté que les Théologiens nomment antécédente, le salut des Réprouvés ». Et l'on tombe à nouveau dans la 2e proposition de Jansénius ou encore dans la 5e, qui déclare : « c'est être semi-pélagien de dire que Jésus-Christ est mort... pour tous les hommes sans exception ».

Inutile de multiplier les exemples : on voit la méthode. Dans une expression ambiguë la logique du théologien décèle l'erreur déjà condamnée. Cela suffit assurément pour justifier l'hypothèse émise par l'auteur de la Lettre, que le P. de la Chaize « avait ce livre de Quesnel sur son bureau pour en tirer les propositions qu'il jugeait dignes de censure et qu'il avait soin depuis longtemps d'extraire de cet ouvrage ». Mais quand il ajoute que son correspondant, l'évêque d'Agen, pourra, par là, « juger de la pénétration du P. de la Chaize à découvrir le venin caché sous de belles et séduisantes apparences de piété », on reste songeur. Car, en l'absence de citations textuelles et complètes du Père Confesseur, il n'est guère possible de savoir jusqu'où celui-ci avait poussé l'analyse des rapprochements qu'il se contentait le plus souvent d'indiquer.

Au reste, puisque les quatre volumes des *Réflexions morales* contiennent nombre de pages excellentes, pourquoi ne pas admettre également que le Père les utilisait, ainsi que le rapporte encore Saint-Simon, « comme une mine de doctrine et de piété » ? « Il voulait ce livre, écrit-il, toujours sous sa main, parce que, dès qu'il avait quelques moments, il l'ouvrait et il y trouvait toujours de quoi s'édifier et instruire. » Quand un cultivateur est capable de discerner l'ivraie et assez soigneux pour ne pas la mêler à sa moisson, pourquoi lui interdire de se nourrir des grains de pur froment qu'elle renferme ?

Bien loin de tenir ce témoignage de Saint-Simon, comme le fait Albert Le Roy, pour une « anecdote purement fantaisiste » et de le reléguer parmi « les commérages de l'histoire » [22], nous croyons au contraire qu'il révèle un des traits essentiels du caractère de la Chaize. Entièrement dépourvu de sectarisme, et par ailleurs sûr de sa théologie, il avait l'esprit trop large et, somme toute, trop droit, pour se priver, *in odium auctoris*, des biens spirituels que lui procuraient certaines *Réflexions* de Quesnel sur l'Ecriture Sainte.

*
* *

22. *La France et Rome...*, *op. cit.*, p. 12, note 3.

Il n'est pas sans intérêt de noter que le P. de la Chaize fut complètement étranger à la suppression du Port-Royal des Champs. Les démarches pour obtenir de Rome le transfert des biens et la fusion avec le monastère de Paris s'amorcèrent, il est vrai, de son vivant, dès 1706. Mais l'âge et les infirmités le dispensèrent d'y avoir aucune part. Et lorsque Louis XIV — malgré les anciens conseils de son confesseur — décida brutalement en 1709 de les disperser en différents diocèses et de détruire leur abbaye, le Père, depuis le 20 janvier, n'était plus de ce monde. Il n'eut pas la douleur d'assister à l'expédition militaire du 29 octobre où le lieutenant de police d'Argenson mobilisa plusieurs centaines d'archers pour cerner et violer un couvent de pauvres religieuses.

Quelques semaines plus tard, Fénelon, dans une lettre au duc de Chevreuse, s'élevait contre cette indignité, qui contrastait avec la tolérance ou la faveur dont jouissaient des ouvrages suspects de jansénisme, entre autre la *Théologie* de M. Habert, familier, depuis Châlons, du cardinal de Noailles. « C'est par de telles voies, écrivait l'archevêque de Cambrai, que la contagion croît à vue d'œil, malgré toutes les puissances réunies pour la réprimer. Pendant que ces *Théologies* mettent de si dangereux préjugés dans les esprits, un coup d'autorité, comme celui qu'on vient de faire à Port-Royal, ne peut qu'exciter la compassion publique pour ces filles, et l'indignation contre leurs persécuteurs [23] ».

Le P. de la Chaize eût certainement, une fois de plus, jugé comme Fénelon.

Lyon-Fourvière. Georges GUITTON, S. J.

23. Lettre du 24 novembre 1709.

C'est la faute au latin...

La Revue Nouvelle a publié récemment [1] les résultats de deux enquêtes menées, l'une auprès des laïcs, l'autre dans les milieux du clergé, en vue de déceler les causes de la désaffection grandissante des milieux chrétiens à l'égard de la messe, et de rechercher les moyens de remédier à l'anémie de la foi des fidèles en les aidant à comprendre l'infinie valeur du Sacrifice de la Nouvelle Alliance, et à y prendre part en leur qualité de membres de la communauté chrétienne.

A cet effet, un questionnaire détaillé a été envoyé aux lecteurs de la revue. Les réponses des laïcs (environ 150) représentent à peu près 5 % des abonnés ; une quarantaine de prêtres appartenant au clergé paroissial, aux institutions d'enseignement et aux œuvres ont été pressentis ; une trentaine de réponses sont parvenues.

A ces deux enquêtes est joint un article sur le nouveau Directoire de Tournai publié par S. Exc. Mgr Himmer en vue de promouvoir la participation des fidèles à la messe.

Il est superflu de signaler l'opportunité et l'intérêt de l'initiative prise par *La Revue nouvelle*. S'il faut en croire la rédaction, cette initiative a été couronnée d'un succès inespéré. La cause doit en être attribuée, sinon à la quantité, du moins à la qualité de ceux qui ont répondu au questionnaire.

Il n'est pas permis de douter que ces cent cinquante laïcs et ces quarante prêtres représentent une élite, une avant-garde vaillante et éclairée, hardie autant qu'expérimentée, avide de réformes et prête, comme il convient à toute communauté digne de ce nom, et en particulier à la communauté chrétienne, à se soumettre aux directives de la hiérarchie.

Quant aux remèdes proposés, l'accord est unanime à prôner « *un retour aux sources de la Foi et donc à la Parole de Dieu* » (p. 512). Il est à peu près unanime à souhaiter la substitution de la langue vulgaire à l'usage du latin. Il y a enfin un large courant en faveur d'une participation plus active des fidèles au Sacrifice, et d'une adaptation de la symbolique liturgique à la mentalité de l'homme moderne. S'il faut en croire un aumônier d'action catholique, « *notre mentalité répugne au symbole; notre rationalisme se défie de ce moyen de connaissance et d'expression* » (p. 507). La symbolique qui s'introduit de plus

1. *A la recherche de la Messe vivante,* dans *La Revue nouvelle,* XXIV, 1956, p. 497-538.

en plus dans les « liturgies » laïques ne semble pas confirmer l'opinion de cet aumônier. Ne parlons pas des fleurs sous lesquelles disparaissent les cercueils et les cimetières. Il suffit d'être le témoin des cérémonies qui se déroulent au tombeau du soldat inconnu, aux étapes du « relais sacré », ou même aux feux de camp scouts pour s'en convaincre. Mais passons.

La lecture des réponses données à l'enquête par des prêtres « *qui ont mis la main à la pâte, ont réellement essayé et sont souvent parvenus à des résultats réels* », laisse au lecteur une double impression. Tout d'abord un problème redoutable se pose : les églises sont — du moins en certains pays et dans certains milieux — de plus en plus désertées par le peuple chrétien, et il importe d'établir les causes de cette désaffection. Mais une fois les causes établies, il s'agit de rechercher les remèdes. A part l'usage de la langue vulgaire, on constate, parmi les protagonistes de l'esprit communautaire, l'indépendance individualiste la plus absolue dans le choix des moyens propres à créer cet esprit. La variété de ces initiatives témoigne d'un zèle et d'une bonne volonté auxquels il convient de rendre hommage. Mais il est difficile de se représenter ce que seraient d'ici vingt ans les manifestations communautaires, si elles étaient laissées à la libre initiative des pasteurs de chaque paroisse dans une société qui compte quatre cent millions de membres appartenant à toutes les races et répandus sous toutes les latitudes.

Il n'est pas douteux que les prêtres de notre pays soient des hommes zélés, instruits, pondérés, soucieux surtout d'obéir à l'autorité ecclésiastique, bien que seul un prêtre ouvrier (p. 508) fasse allusion à ses directives.

Mais celui qui écrit ces lignes n'est qualifié en aucune manière pour juger de ces problèmes. C'est là, en dernier ressort, le rôle de la Hiérarchie, qui prend soin de s'entourer des avis des spécialistes de l'histoire de la liturgie et des prêtres rompus à l'expérience du ministère.

Notre propos est plus modeste. Nous souhaiterions simplement nous arrêter au vœu concernant la proscription du latin : « *Tant que la paroisse, communauté de culte, n'aura pas la possibilité d'utiliser la langue du peuple, elle ne pourra pas réaliser pleinement sa mission... Aucun commentaire à faire sur une réalité aussi évidente* » (p. 507). La plupart des réponses font chorus à cette affirmation : « *Il est effrayant de voir comment une pratique aussi 'absurde' que le Canon en langue étrangère et à voix basse ait pu s'établir, se maintenir, et encore être imposée 'sub gravi'* » (p. 523). Un curé de paroisse rurale ne mâche pas ses mots ; il les exprime, nous dit-on, « *dans les termes émerveillés du poète* » : Nous avons dans les mains une richesse incommensurable à communiquer aux fidèles ; « *le moy-*

en naturel [de la communiquer] *est l'usage de la langue* vulgaire *et du geste* vulgaire [...], *le découpage, une nuit de noces, de la dinde dorée, par le joyeux président d'une joyeuse table* [...]. *Mais qui le soupçonne? Entre le geste et le public, il y a un écran, le brouillage du latin. Un mannequin sans huile, sans pensée, sans art, voilà ce que le fidèle perçoit au lieu du Canon, et ce gramophone qui lui casse des noisettes en latin* » (p. 521-522). Faisons foi au rédacteur qui conclut ainsi son enquête : « *Tous nos correspondants, pourtant mangés par leur travail, se sont donné la peine de réfléchir et de situer le problème sur le plan doctrinal. Aucun ne se laisse prendre au mirage des recettes et des solutions extérieures* » (p. 532). Et un prêtre du Grand Bruxelles conclut : « *Ce serait si simple si la messe se déroulait dans la langue des fidèles* » (p. 526).

A tout prendre, la désertion des églises par les chrétiens est attribuée en ordre principal à l'usage du latin. Le faisceau des griefs invoqués contre cet usage constitue un réquisitoire qui peut se résumer dans la chanson du pauvre petit Gavroche :

Je suis tombé par terre,
C'est la faute à Voltaire;
Le nez dans le ruisseau,
C'est la faute à Rousseau.

Les chrétiens vont de moins en moins à la messe? C'est la faute au latin. Ils ne comprennent rien aux fonctions liturgiques? C'est la faute au latin. Aucune réforme sérieuse n'est possible? C'est encore et toujours la faute au latin.

Un des correspondants explique qu'« *au XVI^e^ siècle, un problème se posa : du fait de l'évolution de la langue parlée, le peuple ne comprenait plus le latin* » (p. 511). Ce problème n'a pas surgi au XVI^e^ siècle; il s'est posé bien avant le siècle de Rabelais et de Montaigne. Il s'est posé d'ailleurs depuis l'époque de leur conversion au christianisme pour les peuples qui ne parlaient pas les langues romanes. Mais une réflexion très juste du même correspondant est à retenir : « *C'est dans l'anémie de la foi des fidèles, beaucoup plus que dans la question de la langue liturgique, que nous voyons le problème le plus ardu qu'aura à résoudre le renouveau de la liturgie* ». C'est un curé de paroisse urbaine qui parle; il rappelle fort opportunément que la messe est un « *mystère de foi* ».

C'est la faute au latin... S'il en était ainsi, les églises devraient être désertes depuis bien avant le XVI^e^ siècle. En Irlande, en Pologne, en Espagne, les églises sont combles en semaine comme le dimanche. Mais dans certaines régions de l'Italie, le pays dont la langue est la plus proche du latin, les hommes accompagnent leur épouse et leurs enfants jusqu'au seuil de l'église, et ils remplissent le devoir d'assistance à la messe en bavardant entre eux sur la place du village.

Les liturgies orientales font usage, beaucoup plus qu'on ne le pense généralement, de langues désuètes ou de langues mortes, comme le sont le syriaque et le copte. Les Orientaux sont loin de s'en plaindre, et ils revendiquent leur usage avec ténacité.

L'Eglise anglicane a adopté l'usage de l'anglais dans sa liturgie. Dans l'agglomération de Londres la fréquentation des églises est estimée à 5 % du nombre des fidèles, et la proportion des « pascalisants », dont un grand nombre ne pénètrent qu'une fois par an dans une église, est, pour le Royaume-Uni, d'environ 20 %. Les églises catholiques, où « le gramophone casse en latin des noisettes », peuvent, je pense, soutenir la comparaison.

Qu'on veuille bien ne pas se méprendre sur les conclusions à tirer de ces faits. L'usage du latin dans la liturgie n'implique en aucune façon la proscription de la langue vulgaire. L'exemple de l'Allemagne, où le peuple récite en langue vulgaire les prières collectives, est fort opportunément cité (p. 502-503). Ceci n'empêche que la langue liturgique est, en Allemagne comme ailleurs, le latin, et que c'est en latin que le peuple chante à la grand'messe.

Il est facile d'écarter du revers de la main le « latin casse-noisettes ». Cette image est surprenante sous la plume d'un prêtre qui, selon toute vraisemblance, est porteur d'un diplôme d'humanités. Il ne faut, tout compte fait, pas trop s'émouvoir de pareilles outrances. Si l'on voit des prêtres traiter le latin avec cette désinvolture, c'est parce que le nombre de ceux qui l'ignorent va croissant de jour en jour. Et il en est parmi eux qui sont chargés de l'enseigner...

Est-il étonnant, dans ces conditions, qu'ils ne témoignent que du mépris pour l'admirable héritage recueilli par l'Eglise romaine au cours des siècles? En ouvrant le Congrès d'Assise qui a déjà fait couler des flots d'encre, le cardinal Cicognani a mis en lumière l'empreinte marquée sur la liturgie par le génie latin, qui s'exprime dans une langue dont la précision, la concision et la souplesse s'adaptent à la rigueur de la pensée et à tous les sentiments que provoquent dans l'âme chrétienne les mystères de la rédemption.

Le prêtre ouvrier objecte : « *La messe actuelle est accessible de plain-pied seulement aux fidèles formés par la culture classique. Mais les défenseurs du latin pensent-ils assez aux autres, aux gens du peuple?* » (p. 527).

Ils y pensent. Qu'elle soit dite ou chantée en latin ou en langue vulgaire, la messe est, on ne peut assez le répéter, un « *mystère de foi* ». Les épîtres de saint Paul sont-elles, dans les meilleures traductions, accessibles de plain-pied « *aux autres, aux gens du peuple* »? Elles le sont si peu aux fidèles formés par la culture classique. Et restons discrets pour ce qui concerne les prêtres. Dès les origines du christianisme, ces lettres étaient une *crux interpretum*. « *Il s'y rencontre,* lisons-nous dans la II^e^ épître de saint Pierre, *des points obscurs,*

que les gens sans instruction et sans fermeté détournent de leur sens, comme d'ailleurs les autres Ecritures » (*II Petr.*, III, 16). Il n'en va pas autrement aujourd'hui, et il en sera toujours ainsi. S'il fallait rendre accessibles de plain-pied à la masse des fidèles les prières et les lectures de la messe, c'est la Bible elle-même, les psaumes y compris, ce sont toutes les prières liturgiques qui devraient subir une épuration et des mutilations drastiques; ce sont les mystères de la religion qui devraient être passés sous silence.

Bon gré, mal gré, il faudra toujours en revenir à ce problème essentiel : porter remède à l'« *anémie de la foi des fidèles* ». La tâche la plus urgente dans une société qui évolue à une cadence de plus en plus rapide, où l'instruction se répand dans tous les milieux, c'est la tâche imposée par le Maître à ses apôtres : « *Allez, enseignez* ». Mais « *combien peu de prêtres font de la proclamation de la Bonne Nouvelle l'essentiel de leur activité. Combien peu trouvent encore le temps de se nourrir de la Bible* » (p. 511).

Instruire les fidèles; les « conduire » avec intelligence, tact et mesure tout le long de la messe, et la plupart des problèmes que pose cette enquête seront en voie de solution.

Qu'il me soit permis, sans manquer à la discrétion, d'en appeler à l'expérience d'un curé de l'agglomération bruxelloise qui travaille depuis de longues années à promouvoir *La paroisse vivante*. Dans une mise au point sollicitée par la revue *Les Questions liturgiques et paroissiales* (1956), à propos d'une lettre dans laquelle un laïc exprimait ses doléances sur les méthodes de pastorale liturgique mises en œuvre en bien des paroisses, ce curé donnait son avis en ces termes :

« Si l'on veut que la masse des assistants à nos messes dominicales vivent vraiment la messe, il faudra vraiment s'occuper d'eux. Et tout le temps, quitte à ménager des espaces de silence, bien entendu. Mais pas trop longs, je le répète, avec regret, parce que c'est la vérité [...]. *Est-ce à dire que tout est parfait dans les initiatives auxquelles nous assistons actuellement? Certainement non* [...]. *Quand on songe à la richesse des textes liturgiques, on ne peut que se sentir très sceptique au sujet de la profondeur de la plupart des textes élaborés par nos contemporains. En fait, il semble bien que les expériences vraiment réussies soient rares. Il faut déplorer hautement que la redoutable évolution qui se dessine actuellement ne soit pas prise sérieusement en mains et contrôlée. Dans quelques années chaque paroisse aura ses textes, ses chants, ses prières propres. De quelle qualité? Les fidèles, en changeant de paroisse comme en voyage, seront complètement désorientés. Et mettre de l'ordre ou même du bon sens dans ce fouillis sera presque impossible. Il faut regretter aussi que le jeune clergé ne soit pas préparé à l'art si difficile, si délicat, de « conduire » une messe. Certaines prestations, en ce domaine, sont risibles et insupportables* [...]. *Lorsque notre correspondant chante les vertus du latin comme langue liturgique, je me sens très près de lui. Me permettra-t-on de dire que je me sens très à l'aise pour parler de cela? Il y a quelque vingt ans j'ai introduit dans ma paroisse les chants liturgiques en langue vulgaire à certaines messes dominicales. Aujourd'hui encore nos paroissiens chantent en français à la dernière messe du dimanche. Mais je partage entièrement les vues de ceux qui pensent qu'il faut veiller à évoluer*

vers l'usage du latin. Pour ma part, je crois pouvoir dire que mon successeur trouvera une paroisse où le peuple saura chanter en latin à toutes les messes. Je prie Dieu que ce confrère s'en sente heureux. Quoi qu'il en soit, je crois pouvoir affirmer que mes chrétiens comprennent très bien ce qu'ils chantent au Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus *et* Agnus Dei. *Le curé qui n'arrive pas en quelques années à ce résultat a certainement manqué de foi en ses propres possibilités ».*

Le curé qui n'a pas atteint ce résultat a manqué de foi. Mais il ne serait pas seul à en manquer. Et les maîtres et les maîtresses de nos écoles chrétiennes, fréquentées en Belgique par plus de 900.000 enfants? Sont-ils incapables de faire comprendre à ces enfants le *Credo* en latin? De leur faire vivre la réalité qu'ils chantent : *Unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*? Est-ce là « casser des noisettes »?

C'est la faute au latin... Ce qu'il faut, c'est « *le* Credo *proclamé en français par l'assistance debout* » (p. 513).

L'hébreu, dont saint Jérôme disait qu'on ne peut le prononcer qu'en grinçant des dents, passa à l'état de langue morte à partir du VI^e^ siècle avant notre ère. La langue maternelle de Jésus était l'araméen. Mais les Juifs, à travers les vicissitudes de leur histoire, ont toujours lu les Livres saints dans la langue de leurs ancêtres. L'hébreu, langue liturgique, est resté le lien qui les a unis entre eux dans la Dispersion. Et la première tâche de l'Etat Juif restauré en Israël, a été de faire revivre l'hébreu et d'en faire le ciment de l'unité nationale.

Les adeptes de l'Islam ont un Livre saint, le Coran, qu'ils considèrent comme le recueil des oracles révélés par Dieu au Prophète. Du Maroc à l'Indonésie, du centre de l'Afrique aux steppes du Turkestan, les quatre cent millions de musulmans, semblables à cette *foule immense* de l'Apocalypse, *impossible à dénombrer, de toute nation, peuple et langue* (*Apoc.*, VII, 9), apprennent à réciter le Coran en arabe. Cinq fois par jour, du haut des minarets de leurs mosquées, les muezzins les appellent en arabe à la prière. Et les fidèles de toute langue, tournés vers La Mecque, invoquent — toujours en arabe — le Dieu digne de toute louange, le Clément, le Miséricordieux. Chaque année, des centaines de milliers de croyants venus de toutes les régions du monde islamique accomplissent ensemble les rites du pèlerinage à La Mecque. Ils prient Dieu dans la même langue et exécutent les mêmes gestes symboliques qui sont à la fois les témoins et les garants de l'unité de leur foi. L'Islam fait de nos jours des progrès redoutables, surtout en Afrique centrale, en dépit de la langue arabe — dont les rudes accents rappellent, non pas l'inoffensif casse-noisettes, mais le grognement guttural et hargneux des chameaux — et en dépit des gestes symboliques dont l'origine remonte au paganisme arabe d'avant Mahomet.

Mais le *Credo*, chanté en latin à Lourdes après la procession aux flambeaux par des milliers de pèlerins venus de tous les continents fait se hérisser les « poètes émerveillés » qui rêvent « du découpage d'une dinde », ponctué de chants en français.

D'ici cinquante ans le trajet d'un antipode à l'autre se fera en moins de temps que n'en exigeait jadis le voyage en diligence de Louvain à Bruxelles. En raison inverse de la suppression des distances, le nationalisme et le particularisme linguistique s'exaspèrent. Les catholiques de rite latin ont le privilège inappréciable de se retrouver chez eux dans leurs églises sous toutes les latitudes. Le moment est-il vraiment choisi pour jeter par-dessus bord la langue liturgique qu'ils possèdent en commun? Le moment est-il choisi pour faire de leurs églises le théâtre des rivalités entre les diverses communautés ethniques et linguistiques établies dans un même pays?

La réponse du rédacteur de la *Revue nouvelle* est brève et péremptoire : « *L'argument de la catholicité du latin ne tient pas à l'examen* : c'est vouloir l'unité sur un plan inférieur et tout mécanique ». C'est clair et net.

Les hommes d'Etat, les hommes de science, les hommes d'affaires se préoccupent vivement des problèmes que soulèvent d'une part les contacts de plus en plus nombreux entre les peuples, et d'autre part la diversité croissante des langues adoptées par les jeunes Etats émancipés. L'anglais et le russe tendent à prendre rang de langues internationales dans les deux zones d'influence américaine et soviétique. L'arabe et le chinois prévaudront demain dans de vastes régions du globe. On a cherché un compromis entre ces langues rivales en créant une langue artificielle dont l'usage ne froisserait aucune susceptibilité; mais le volapük et l'esperanto ont fait long feu.

Aujourd'hui, des savants de divers pays se sont souvenus du rôle rempli jadis par le latin dans les relations internationales et dans le domaine scientifique. Ils se sont réunis en congrès en 1956 à Avignon, sous la présidence de M. Albert Grenier, de l'Institut de France, ancien directeur de l'Ecole française de Rome, et personnalité laïque bien tranchée, en vue d'étudier les moyens de rétablir le latin en qualité de langue scientifique internationale. Ce congrès, auquel ont pris part plusieurs professeurs d'universités belges, a constitué diverses commissions chargées d'élaborer les plans de cette renaissance. La résurrection de l'hébreu prouve que ces projets n'ont rien de chimérique. L'usage du latin dans les publications scientifiques n'a d'ailleurs jamais été abandonné. Sans parler des disciplines théologiques, plusieurs grands recueils, parmi lesquels les *Corpus* d'anciennes inscriptions, sont toujours rédigés en latin. C'est à l'initiative d'Ernest Renan, formé au latin au séminaire de Saint-Sulpice, que l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a entrepris la publication du *Corpus inscriptionum semiticarum* qu'un collaborateur belge a enrichi récemment d'un gros in-folio.

Les jeunes Etats de l'Orient possèdent pour la plupart un patrimoine archéologique d'une richesse incomparable. En Arabie séoudite, le Hedjaz septentrional a été le berceau de civilisations dont les nécropoles, aux façades sculptées dans les rochers, comptent parmi les témoins les plus authentiques des cultures hellénistique et romaine. Rien n'est fait pour assurer la protection de ces monuments. Il n'y a pas le moindre embryon de Service des antiquités en Arabie, pas plus qu'au Yemen, où les temples et les ouvrages d'art antiques peuvent rivaliser avec ceux de l'Egypte et de la Mésopotamie. Mais les Arabes sont autrement fiers d'une centrale électrique ou d'un champ d'exploitation pétrolier. L'intérêt que portent les Occidentaux à de vieilles pierres, maniées jadis par leurs ancêtres païens, les déconcerte. Ce complexe est propre aux nations jeunes ; il est un des symptômes d'une crise de croissance que l'on aurait tort de prendre au tragique. La jeunesse est un mal dont la guérison est assurée. Mais n'est-il pas inquiétant de devoir déplorer la manifestation de ce même complexe dans nos milieux chrétiens, et de voir traiter avec désinvolture, non pas des ruines, mais une source de vie qui sera amèrement regrettée lorsqu'elle sera perdue? Lorsque les vieilles civilisations se laissent aller à commettre des péchés de jeunesse, elles troquent la vieillesse contre la sénilité.

Les iconoclastes ont sévi à plus d'une reprise en chrétienté. Hier c'était la faute aux statues. Aujourd'hui c'est la faute au latin... Quand cette source sera tarie, il faudra se mettre à la recherche d'un nouveau bouc émissaire.

Heureusement, la Hiérarchie veille. Ecoutons la voix du Saint-Père, s'adressant le 22 septembre 1956 aux congressistes d'Assise : « *Il serait superflu de rappeler encore une fois que l'Eglise a de graves motifs de maintenir fermement dans le rite latin l'obligation inconditionnée pour le prêtre célébrant d'employer la langue latine, et de même, quand le chant grégorien accompagne le saint Sacrifice, que cela se fasse dans la langue de l'Eglise* ».

Et tirons le rideau sur le « *poète émerveillé* » qui voue aux gémonies « *un mannequin sans huile, sans pensée, sans art..., et ce gramophone qui casse des noisettes en latin* ».

Louvain.

Chan. G. Ryckmans,
professeur à l'Université.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Messes du soir et jeûne eucharistique. — (Motu proprio *Sacram communionem* du 19 mars 1957 étendant les faveurs accordées par la constitution apostolique « *Christus Dominus* ». — Texte latin dans *L'Osservatore Romano,* 23 mars 1957, p. 1 ; traduction et notes de la *N.R.Th.*).

Pie XII, Pape,

Pour que les fidèles puissent recevoir fréquemment la sainte communion et satisfaire d'autant plus facilement au précepte d'entendre la sainte messe les jours de fête, nous avons promulgué au début de 1953 la Constitution apostolique « *Christus Dominus* » [1], par laquelle nous avons mitigé la discipline du jeûne eucharistique ; nous avons aussi accordé aux Ordinaires des lieux la faculté de permettre la célébration de la messe et la réception de la sainte communion l'après-midi, sous certaines conditions.

Nous avons réduit le temps durant lequel le jeûne doit être observé avant la Messe ou la sainte communion, célébrée ou reçue l'après-midi, à trois heures pour les aliments solides et à une heure pour les boissons non alcoolisées.

Touchés des fruits abondants retirés de cette concession, les évêques nous en exprimèrent leur vive gratitude et nombre d'entre eux, pour un bien encore plus grand des fidèles, demandèrent avec instance et à plusieurs reprises la faculté de pouvoir permettre chaque jour la célébration de la messe l'après-midi. Ils demandèrent en plus que nous fixions le même temps pour le jeûne à observer avant la messe ou la sainte communion, célébrée ou reçue dans l'avant-midi.

Tenant compte des changements notables que l'organisation du travail, des fonctions publiques et de toute la vie sociale a subis, nous avons décidé de donner satisfaction aux prières instantes des Evêques et c'est pourquoi nous avons décrété :

1. Les Ordinaires des lieux, à l'exception des vicaires généraux, sauf mandat spécial [2], peuvent permettre la célébration de la messe l'après-midi, si le bien spirituel d'une partie notable [3] des fidèles le demande.

---

1. Texte latin dans *A.A.S.,* 45 (1953), p. 15-24 et 47-51 ; traduction dans *La Doc. Cath.,* 1953, col. 65-75 ; cfr *N.R.Th.,* 1953, p. 191-198 (E. Bergh, S. J.) ; voir aussi, sur ces documents et les réponses complémentaires, *N.R.Th.,* 1953, p. 405-408 (R. Carpentier, S. J.) et 1954, p. 537-538 (E. Bergh, S. J.).

2. Pareille limitation de leur pouvoir est prévue par le canon 368 § 1.

3. Voici le commentaire que donne de ce passage S. E. le Cardinal Ottaviani, Pro-Secrétaire de la S.C. du Saint-Office, sous le titre *Uno storico Documento,* dans le même numéro de *L'Osservatore Romano* (nous traduisons) : « L'unique condition pour qu'ils puissent se servir de cette faculté qui leur est concédée est que ce soit pour « le bien commun » comme l'a déclaré le *Monitum* du S. Office du 22 mars 1955 (*A.A.S.,* vol. 47, p. 218 ; cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 528) ; le critère est fourni par l'expression « notabilis fidelium pars », qui est la même que celle qu'emploie le Code de Droit Canon (c. 806, § 2) pour la concession par les Ordinaires locaux de la faculté de biner. » Couramment moralistes et canonistes

2. Le temps pendant lequel les prêtres avant leur messe et les fidèles avant la communion doivent observer le jeûne eucharistique, avant ou après midi, est limité à trois heures pour les aliments solides et les boissons alcoolisées, à une heure pour les boissons non alcoolisées [4]; le jeûne n'est pas rompu par l'absorption d'eau [5].

3. Ceux qui célèbrent la messe ou reçoivent la sainte communion à minuit ou aux premières heures du jour sont eux aussi tenus d'observer le jeûne eucharistique durant le temps susdit [6].

4. Les malades, même s'ils ne sont pas alités, peuvent prendre, sans limite de temps, avant la célébration de la messe ou la réception de l'Eucharistie, des boissons non alcoolisées et les remèdes proprement dits, qu'ils soient sous forme liquide ou solide [7].

Toutefois nous exhortons instamment les prêtres et les fidèles, qui en sont capables, à observer avant la célébration de la Messe ou la sainte communion la vénérable et ancienne discipline du jeûne eucharistique [8].

Enfin, que tous ceux qui profitent de ces facultés s'efforcent autant qu'ils le peuvent de répondre au bienfait reçu par de plus éclatants exemples de vie chrétienne, principalement par des œuvres de pénitence et de charité.

Les prescriptions contenues dans ces Lettres apostoliques données *motu proprio* entrent en vigueur le 25 mars, fête de l'Annonciation de la Sainte Vierge.

---

estiment qu'un groupe d'une vingtaine de personnes représentent une *pars notabilis fidelium*. Cfr d'Annibale, *Summula theologiae moralis*, III, 305 (53). — Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Can.*, II[7], n. 78. — Arregui, *Summarium Theologiae moralis*, n. 569.

4. Voici le passage du même commentaire qui indique clairement la simplification introduite par le nouveau *Motu proprio* : « Il n'est plus question ni de matin, ni de soir, ni de distance à parcourir pour arriver à l'église, ni de travaux pénibles, ni d'heure tardive; il n'y a plus d'obligation de consulter un confesseur pour voir si on réalise les conditions requises pour jouir de la permission. Il n'est plus question d'une concession qui regarde telle ou telle catégorie de personnes, mais d'une loi qui regarde tous les fidèles, en tous lieux ».

5. S. E. le Cardinal Ottaviani fait remarquer à ce propos : « La formule par laquelle est confirmé que l'eau ne rompt pas le jeûne eucharistique (auparavant, avait été employé « aqua *naturalis* »), fait comprendre qu'il s'agit de toute eau selon le sens courant de ce mot, même s'il s'agit d'eaux minérales, dans lesquelles est parfois introduit du gaz pour les rendre effervescentes, ou d'eau naturelle désinfectée ou immunisée avec des produits chimiques ».

6. Ces dispositions annulent et remplacent celles des canons 808 (pour le célébrant) et 858 § 1 (pour les fidèles) qui faisaient commencer à minuit le jeûne requis. On remarquera dès lors que même aux messes de minuit de Noël et de Pâques, l'on ne pourra plus prendre de nourriture solide que trois heures avant la communion.

7. Du commentaire déjà cité, nous extrayons les lignes suivantes : « lorsqu'il s'agit vraiment et proprement de médicaments, ce n'est plus la peine de regarder de quoi ils sont composés; ainsi, même s'ils contiennent des éléments alcoolisés, pourvu qu'ils restent dans la catégorie de ce qui, selon le sens courant du mot, est qualifié vraiment et proprement de médicament, ils peuvent être pris par les malades sans aucune limitation de temps ». Ces remèdes n'ont donc pas besoin d'être prescrits par un médecin (ni vendus par un pharmacien) : la permission s'étend à tout ce que l'usage courant du mot appelle proprement du nom de médicament.

8. Comme le note le Card. Ottaviani : « Les exhortations qui sont faites à la fin du *Motu proprio*, précisément parce qu'elles ne sont que des exhortations, laissent chacun libre de s'en tenir à la loi ou d'observer, par dévotion ou esprit de mortification, le jeûne complet comme cela se faisait jadis; il sera alors question de vouloir acquérir plus de mérites, mais non plus d'observer une obligation ».

Nonobstant toute disposition contraire, même celles qui mériteraient une mention spéciale.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 19 mars, fête de S. Joseph, Patron de l'Eglise universelle, l'an 1957, de notre pontificat le 19e.

Pie XII, Pape.

Ce document est si clair qu'il n'appelle aucun commentaire : « Désormais la loi du jeûne eucharistique, adaptée aux exigences des temps, est devenue simple et accessible même à l'esprit des enfants [9] ». Nous ne pouvons mieux terminer cette note que par les mots mêmes par lesquels le Card. Ottaviani clôt son commentaire : « Le nouvel acte pontifical, s'il profite à toutes les catégories de personnes, est plus directement en faveur de ces classes de fidèles qui connaissent de plus près les sacrifices de la pauvreté, du travail pénible et de la difficulté de vivre : pour eux spécialement sont utiles la messe du soir et la possibilité de prendre une nourriture solide trois heures avant la Communion; ce sont, en fait, les moins riches qui se trouvent le plus liés à des exigences précises d'horaires, lesquelles, sans les concessions accordées maintenant, les empêcheraient de s'approcher de la Sainte Communion et d'assister au Saint Sacrifice de la messe. Comme Jésus, quand il distribua le pain multiplié en symbole de l'Eucharistie, le Pape ressent cette sollicitude paternelle qui faisait dire au divin Maître : « Misereor super turbam ».

L. R.

L'anesthésie au point de vue moral et religieux. — (Discours du 24 février 1957. — *A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 129-147).

Comme l'an dernier au sujet de l'accouchement sans douleurs [1], le Souverain Pontife, en réponse à trois questions qui lui avaient été posées naguère à la suite du IXe Congrès national de la « Societa Italiana di Anestiologia », a exposé dans ce discours la doctrine morale et ascétique en matière d'anesthésie médicale.

I

Existe-t-il une obligation morale générale de refuser l'analgésie et d'accepter la douleur physique par esprit de foi?

Différentes considérations prépareront la réponse précise à cette question. Lorsque pour rester fidèles à Dieu et à leur conscience, les martyrs, anciens et contemporains, sont exposés à la douleur physique, ils ont l'obligation grave de la supporter.

Mais que faut-il penser de l'acceptation libre et de la recherche de la douleur, à cause de son sens et de sa finalité propre? On ne peut en faire une obligation, puisque l'homme, même après la chute, garde la domination sur les forces de la nature et peut mettre à profit les ressources qu'elle lui offre pour éviter ou supprimer la douleur physique. Encore serait-il inexact de ne considérer que l'aspect négatif de celle-ci et de perdre de vue sa signification dans l'économie actuelle du salut. D'ailleurs, il ne semble pas possible à la longue d'éviter le péché si l'on refuse cet effort de purification de la sensibilité par la souffran-

9. Card. Ottaviani, *art. cit.*

1. *A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, 82-93. *N.R.Th.*, 1956, 191-196.

ce. Si la douleur physique de la mortification s'avère nécessaire pour maîtriser la nature, elle est obligatoire de ce chef; si elle n'est pas requise à cette fin, on ne peut affirmer qu'il existe à ce sujet un devoir strict. On n'est donc jamais obligé de la vouloir pour elle-même.

Au moins n'y a-t-il pas une perfection plus grande à accepter la douleur physique pour participer davantage à la Passion du Christ? On peut répondre que la pratique intégrale de la vie chrétienne, dans tous ses devoirs, avec ce qu'elle réclame de victoire sur soi-même, met réellement toute la vie sous le signe de la Croix du Christ, que la souffrance physique y soit en fait ou non, qu'on la supporte ou l'évite par des moyens licites. L'acceptation de la douleur physique n'est qu'une manière parmi beaucoup d'autres de signifier ce qui constitue l'essentiel : la volonté d'aimer Dieu et de le servir en toutes choses.

Pour justifier la légitimité de l'adoucissement volontaire de la douleur physique, il faut noter qu'à la longue celle-ci peut empêcher l'obtention de biens et d'intérêts supérieurs. « En général, les dommages qu'elle provoque forcent les hommes à se défendre contre elle ». A chacun d'adopter les solutions personnelles convenant à son cas et cela en fonction des règles de la prudence chrétienne et d'après les avis d'un directeur de conscience expérimenté.

Ces considérations faites, le Pape donne la réponse suivante à la première question :

« 1. Les principes fondamentaux de l'anesthésiologie, comme science et comme art, et la fin qu'elle poursuit, ne soulèvent pas d'objection. Elle combat des forces qui, à bien des égards, produisent des effets nuisibles et entravent un plus grand bien.

» 2. Le médecin, qui en accepte les méthodes, n'entre en contradiction ni avec l'ordre moral naturel, ni avec l'idéal spécifiquement chrétien. Il cherche, selon l'ordre du Créateur (cfr *Gen.*, I, 28), à soumettre la douleur au pouvoir de l'homme, et utilise pour cela les acquisitions de la science et de la technique, selon les principes que Nous avons énoncés et qui guideront ses décisions dans les cas particuliers.

» 3. Le patient désireux d'éviter ou de calmer la douleur peut, sans inquiétude de conscience, utiliser les moyens trouvés par la science et qui, en eux-mêmes, ne sont pas immoraux. Des circonstances particulières peuvent imposer une autre ligne de conduite; mais le devoir de renoncement et de purification intérieure qui incombe aux chrétiens, n'est pas un obstacle à l'emploi de l'anesthésie, parce qu'on peut le remplir d'une autre manière. La même règle s'applique aussi aux exigences surérogatoires de l'idéal chrétien. »

II

La privation de la conscience et de l'usage des facultés supérieures provoquée par les narcotiques est-elle compatible avec l'esprit de l'Evangile?

Diminution ou suppression totale de la sensibilité douloureuse sont étroitement unies à la diminution ou disparition de la conscience et de l'usage de facultés intellectuelles les plus élevées.

Notons en passant comment le but poursuivi par le chirurgien est différent de celui des psychologues ou des policiers dans les enquêtes criminelles. Dans ces derniers cas, on détermine une baisse de la conscience pour que le patient s'abandonne sans résistance au jeu des associations d'idées, des sentiments et des impulsions volitives. On saisit sans peine les risques que présente pareille méthode, entre autres au point de vue des secrets à garder.

De la narcose chirurgicale si l'on rapproche le sommeil naturel, on verra sans peine que, s'il existe des cas où l'homme ne peut s'abandonner au sommeil sans manquer gravement à son devoir, d'une manière cependant générale la perte du

plein domaine de la conscience dans le sommeil est licite pour les fins que la nature lui a assignées. Les veilles peuvent être un exercice très méritoire d'ascèse, si elles correspondent à ce que Dieu attend de celui qui se les impose.

Pour arriver à la perte de conscience requise dans une opération, le médecin pourrait recourir soit aux anesthésiques habituels soit à l'hypnose. Le jugement moral à poser est le même dans les deux cas et ne diffère pas radicalement de ce qui a été dit, il y a un instant, sur la suppression de la sensibilité douloureuse comme telle. Le maintien de celle-ci au cours d'une intervention chirurgicale peut provoquer des réactions involontaires du malade fort dommageables. Dans cette mesure même, l'anesthésie s'impose. Chirurgien et patient ne pourraient y renoncer sans manquer à la prudence chrétienne.

On voit sans peine combien cette solution d'un problème médical diffère de celle qu'il faut donner à l'usage des narcotiques et des stupéfiants dans un but d'euphorie et d'ivresse.

Si l'on se place au point de la plus grande imitation du Christ, qui a refusé à la Croix les adoucissements qu'on lui offrait, pour boire dans toute son amertume le calice que lui présentait son Père, on conclura que l'homme lui aussi doit accepter la souffrance toutes les fois que Dieu le désire; mais on ne pourrait pour autant affirmer que Dieu le désire toutes les fois que se présente une souffrance à supporter, quelles qu'en soient les causes et les circonstances. Innombrables sont ceux qu'oppriment les souffrances de toute sorte, dont ils ne peuvent adoucir la rigueur. Ce ne sera que dans la Croix du Christ qu'ils trouveront lumière et force. Souvent toutefois, l'acceptation de la souffrance sans adoucissement ne représente aucune obligation et ne répond pas à une norme de perfection. Le cas se présente régulièrement, quand existent pour cela des motifs sérieux et que les circonstances n'imposent pas le contraire. On peut alors éviter la douleur, sans se mettre aucunement en contradiction avec la doctrine de l'Evangile.

III

L'emploi de narcotiques est-il licite pour des mourants ou des malades en péril de mort, à supposer qu'il existe pour cela une indication clinique? Peut-on les utiliser même si l'atténuation de la douleur s'accompagne probablement d'un abrègement de la vie?

On ne fait qu'appliquer ici au cas spécial des mourants, et en tenant compte de l'incidence d'un abrègement de la vie, les principes posés ci-dessus en matière d'obligation morale ou chrétienne d'accepter la souffrance physique. Sans doute la proximité de la mort rend plus appréciable la valeur expiatoire de la souffrance, la possibilité de croître en mérites. On se tromperait cependant en voyant dans la souffrance, comme telle, un moyen nécessaire d'arriver à toute la perfection possible. C'est dans l'intention volontaire, soutenue par la grâce, de s'abandonner à l'amour de Dieu, que réside la perfection de la charité pour le mourant. Or, « cette intention, chez beaucoup de moribonds, peut s'affermir et devenir plus vive, si l'on atténue leurs souffrances, parce que celles-ci aggravent l'état de faiblesse et d'épuisement physique, entravent l'élan de l'âme et minent les forces morales, au lieu de les soutenir. Par contre la suppression de la douleur procure une détente organique et psychique, facilite la prière et rend possible un don de soi plus généreux. »

Si le mourant consent librement à la souffrance, pour se purifier davantage, qu'on ne lui impose pas d'anesthésie. Dans le cas contraire, il ne serait pas opportun de suggérer des considérations ascétiques de plus grande perfection; car il ne faut pas perdre de vue qu'une douleur trop vive, au lieu de contribuer à l'expiation, peut fournir une occasion de nouvelles fautes.

Par ailleurs, le sens chrétien et la liturgie des mourants montrent à l'évidence combien il est souhaitable de rendre son âme à Dieu en pleine conscience, comme le Christ sur la Croix. Dès lors, l'anesthésie employée à l'approche de la mort dans le seul but d'éviter au malade une fin consciente serait non plus une acquisition remarquable de la thérapeutique moderne, mais une pratique vraiment regrettable.

Même dans le cas d'une indication clinique sérieuse, le mourant ne peut permettre et encore moins demander au médecin qu'il lui procure l'inconscience, si par là il se met hors d'état de satisfaire à des devoirs moraux graves, comme p. ex. de régler des affaires importantes, de se confesser. Il faudra d'ailleurs considérer si la narcose sera relativement longue ou brève, avec ou sans interruption, au cours desquelles il pourrait prendre ces dispositions.

Un médecin consciencieux, même s'il n'est pas chrétien, ne cédera jamais aux pressions de qui voudrait, contre le gré du mourant, lui faire perdre sa lucidité, afin de l'empêcher de prendre certaines décisions.

« Lorsqu'en dépit des obligations qui lui incombent, le mourant demande la narcose pour laquelle il existe des motifs sérieux, un médecin consciencieux ne s'y prêtera pas, surtout s'il est chrétien, sans l'avoir invité par lui-même ou mieux encore par l'intermédiaire d'autrui, à remplir auparavant ses devoirs. Si le malade s'y refuse obstinément et persiste à demander la narcose, le médecin peut y consentir sans se rendre coupable de collaboration formelle à la faute commise. Celle-ci, en effet, ne dépend pas de la narcose, mais de la volonté immorale du patient; qu'on lui procure ou non l'analgésie, son comportement sera identique : il n'accomplira pas son devoir. Si la possibilité d'un repentir n'est pas exclue, on n'en possède toutefois aucune probabilité sérieuse; et même qui sait s'il ne s'endurcira pas dans le mal?

» Mais si le mourant a rempli tous ses devoirs et reçu les derniers sacrements, si des indications médicales nettes suggèrent l'anesthésie, si l'on ne dépasse pas dans la fixation des doses la quantité permise, si l'on a mesuré soigneusement l'intensité et la durée de celle-ci et que le patient y consente, rien alors ne s'y oppose : l'anesthésie est moralement permise. »

Une dernière question est à examiner. Doit-on renoncer à l'action du narcotique si elle est de nature à abréger la vie du malade?

Toute forme d'euthanasie directe, c'est-à-dire l'administration de narcotique afin de provoquer la mort ou de la hâter est illicite, puisqu'on prétend alors disposer directement de la vie, contrairement à la loi naturelle.

Mais l'administration des narcotiques est souvent envisagée comme unique moyen d'éviter au patient des douleurs atroces (en certains cas de cancers inopérables, p. ex.). Alors, « si entre la narcose et l'abrègement de la vie n'existe aucun lien causal direct, posé par la volonté des intéressés ou par la nature des choses (ce qui serait le cas si la suppression de la douleur ne pouvait être obtenue que par l'abrègement de la vie) et si, au contraire, l'administration de narcotiques entraîne par elle-même deux effets distincts, d'une part le soulagement des douleurs et d'autre part l'abrègement de la vie, elle est licite; encore faut-il voir s'il y a entre les deux effets une proportion raisonnable et si les avantages de l'un compensent les inconvénients de l'autre. Il importe aussi d'abord de se demander si l'état actuel de la science ne permet pas d'obtenir le même résultat en employant d'autres moyens, puis de ne pas dépasser, dans l'utilisation du narcotique, les limites de ce qui est pratiquement nécessaire ».

E. B.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Doute sur l'empêchement d'affinité. — (Réponse des 16-31 janvier 1957. — *A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 77).

A la question de savoir si l'affinité contractée dans l'infidélité devient un empêchement pour les mariages conclus après le baptême, même d'une seule partie, le Saint-Office, en séance du 16 janvier 1957, a répondu affirmativement.

L'on sait que la législation du Code de 1917 a apporté un changement notable dans la notion de l'empêchement d'affinité.

Le droit canonique antérieur faisait résider le fondement de l'empêchement dans toute union sexuelle — légitime ou non. Il interdisait le mariage entre une des personnes ayant réalisé cette union et les conjoints, en ligne directe ou collatérale (avec différence toutefois alors, selon que l'union était légitime ou non) de l'autre partie.

Le droit du Code (c. 1077) rejoignant en cela le droit romain, le droit canonique très ancien, le droit civil généralement en vigueur de nos jours, a basé l'empêchement sur une notion d'affinité provenant du seul mariage — et donc non pas uniquement de relations sexuelles illégitimes.

Mais le c. 97 est rédigé en des termes qui ont, en fait, depuis quarante ans, donné lieu à des controverses sur la portée de l'empêchement : « Affinitas oritur ex matrimonio valido, sive rato tantum, sive rato et consummato ». Or, on sait que le c. 1015, § 1 attribue au seul mariage des *baptisés* ces vocables de « ratum » et de « ratum et consummatum ». Le § 3 de ce même canon appelle « legitimum » le mariage valide entre non baptisés.

Se basant sur ces rapprochements de textes, les canonistes étaient partagés, sur la portée de l'empêchement d'affinité, entre quatre opinions [1] :

Les uns tenaient que l'empêchement ne se vérifiait que dans l'hypothèse d'un mariage valide entre *deux* baptisés, mariage donc sacramentel. D'autres estimaient que *tout* mariage valide, même entre deux non-baptisés, constituait un fondement suffisant pour l'empêchement. Un troisième groupe, moins nombreux, retenait à la fois le mariage *sacramentel* — même non consommé — et le mariage *valide, consommé,* entre non-baptisés, ou entre un baptisé et un non-baptisé. Enfin, certains assignaient comme fondement tout mariage *valide, relevant du pouvoir de l'Eglise,* donc non seulement entre deux baptisés, mais entre un baptisé et un non-baptisé.

On comprend qu'en présence de ces multiples opinions, l'on ait conclu communément à l'existence, dans la pratique, d'un doute de droit et par conséquent à la légitimité de l'application du c. 15. Seul était *certain* l'empêchement qui trouvait son origine dans un mariage valide entre deux baptisés (c. 97) [2].

Mais on ne s'étonnera pas non plus que le législateur ait décidé de trancher une controverse de cette importance. Et comme le mariage des infidèles, ou au

1. Cfr une liste des représentants des différentes opinions, avec une solide argumentation en faveur de la seconde, au point de refuser aux autres une probabilité intrinsèque, au moins depuis la publication des canons correspondants du Code de droit oriental, dans G. Michiels, O.F.M.Cap., *Principia generalis de personis in Ecclesia,* alt. edit., Tournai, 1955, p. 257-267. L'auteur lui-même, dans sa première édition (Lublin, 1932), p. 222, ss avait proposé la quatrième solution.

2. Ainsi G. Vromant, *Ius Missionariorum, De Matrimonio,* Edit. III, Bruxelles, 1952, qui tenait (n. 62) la quatrième opinion indiquée ci-dessus, concluait au n. 63 que l'on pouvait ne prendre en considération que le cas du mariage valide de deux baptisés, ou du mariage devenu sacramentel par la conversion des *deux* conjoints.

moins d'un baptisé avec un infidèle, faisait précisément l'objet de la difficulté, on s'explique que ce soit le Saint-Office et non pas la Commission d'interprétation du Code qui ait pris la décision : « L'affinité contractée dans l'infidélité devient un empêchement pour les mariages contractés après le baptême, même d'un seul des conjoints ».

Dans la rédaction même du, doute, le Saint-Office admet que l'empêchement d'affinité a comme un fondement naturel dans le mariage légitime : « l'affinité contractée dans l'infidélité ». Mais évidemment ce n'est que par le fait du baptême que les conjoints (ou un seul d'entre eux) s'exposent aux conséquences de la loi ecclésiastique en la matière.

Déjà le motu proprio de S.S. Pie XII *Crebrae allatae* du 22 février 1949 [3] promulguant le droit matrimonial pour les Orientaux avait, au c. 68, § 1, 1° clarifié les termes ambigus du c. 97 du Code latin en fondant l'empêchement d'affinité « ex digenia » sur le mariage valide, même non consommé.

La décision du Saint-Office est fondée en logique, car enfin c'est avant tout un lien naturel qui explique la convenance de cet empêchement. Ce lien se vérifie dans *tout* mariage valide.

Elle est fondée aussi en histoire du droit, nous y faisions allusion tantôt.

Les conséquences de cette décision seront évidemment particulièrement importantes en régions où les mariages valides d'infidèles constituent la majorité des unions.

S'ils se convertissent tous deux et que l'un vienne à mourir, l'empêchement d'affinité jouera avec les consanguins de l'autre. Déjà l'on devait tenir cette position.

Mais si l'un se convertit et veut contracter une nouvelle union, à la faveur du privilège paulin, l'empêchement d'affinité existera, dans les lignes et degrés prévus, avec les consanguins de l'autre.

S'il s'agissait d'un mariage contracté avec dispense de l'empêchement de disparité de culte, et donc sans doute non sacramentel, l'empêchement existerait aussi, dans l'hypothèse d'une union subséquente avec un consanguin de l'autre partie.

Résumons la situation actuelle dans la formule très complète qu'employait déjà Eichmann-Mörsdorf : « Que le mariage ait été contracté entre deux chrétiens, ou par un seulement, ou par deux non-chrétiens, qu'il ait été consommé ou non, l'affinité existe en tout cas » [4].

Aux mariages contractés jusqu'ici sans dispense de l'empêchement, du fait du doute de droit existant certainement, on ne peut refuser le bénéfice de la validité. Nous pensons même que la vacation normale des trois mois, prévue par le c. 9, joue dans le cas présent, car il ne semble pas que ce soit « ex natura rei » que la décision actuelle doive obliger immédiatement; elle est interprétation d'une loi douteuse [5]. Comme elle a été publiée aux Acta Apostolicae Sedis du 23 février, elle n'entrerait alors en vigueur que le 23 mai.

Cette dernière remarque pourrait avoir son utilité vu l'incertitude qui régnait en cette matière et le retard avec lequel les missionnaires, p. ex., apprendront la solution officielle.

E. Bergh, S. J.

---

3. *A.A.S.*, XXXXI, 1949, 104.
4. « Es ist dabei gleichgültig, ob die Ehe voll-, halb- oder nichtchristlich ist und ob sie vollzogen ist oder nicht ». *Kirchenrecht*, 7e Aufl., Paderborn, 1953, II, p. 194.
5. Van Hove, *De Legibus*, p. 141.

Bibliographie

THEOLOGIE POSITIVE

ÉTUDES

C. Andresen. — *Logos und Nomos.* Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. Coll. Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30. Berlin, W. de Gruyter, 1955, 23 × 15 cm., VIII-414 p. Prix : 32 marks.

Celse a été dans la seconde moitié du deuxième siècle le plus redoutable des polémistes anti-chrétiens. Son attaque principale est formulée dans l'*Alèthès Logos,* dont le texte ne nous est malheureusement connu que par les citations d'Origène dans son *Contra Celsum.* Reconstituer l'ouvrage, en déterminer le plan, la tendance et la marche de la preuve, est donc malaisé : Quelle partie nous en a conservée Origène et en quelle proportion? Dans quel ordre les fragments cités doivent-ils être présentés? Quelle est la tendance ou signification de l'œuvre? Que révèle-t-elle sur Celse lui-même, personnalité par ailleurs peu connue? Quelle place lui assigner enfin dans la lignée des argumentations polémiques anti-chrétiennes? L'ouvrage de M. Andresen répond à l'ensemble de ces questions en les groupant autour de deux idées, centre de la polémique anti-chrétienne de Celse, et que révèle au moins partiellement le titre même de son ouvrage : *Logos* et *Nomos.* Ce *logos* n'est autre chose, comme Wifstrand l'avait déjà signalé et comme le confirme Andresen, que la tradition culturelle, philosophique et religieuse, des hellènes, à la fois véridique, *alèthès,* et ancienne, *palaios,* bien antérieure à celle des Juifs, et à fortiori, des chrétiens, leurs épigones, que les uns et les autres ont tantôt rejetée, tantôt dénaturée, tantôt imitée sans cesser de vivre en marge d'elle. Il en est de même de la *nomos,* règle de vie et du culte religieux, des hellènes que juifs et chrétiens n'ont pas davantage reçue ni respectée. Rejetant cette double source de sagesse et de vie, juifs et chrétiens se sont placés hors de la vérité. On peut s'étonner de cette perspective historique dans laquelle se meut l'argumentation de Celse que sa formation philosophique et religieuse, pénétrée de platonisme moyen et de stoïcisme n'orientait pas vers une philosophie ou une théologie de l'histoire. La solution à cette aporie doit être trouvée, d'après Andresen, dans le fait que l'*Alèthès Logos* de Celse est une réponse du paganisme aux *Apologies* de saint Justin, dont la doctrine du Logos souligne fortement son insertion dans l'histoire, par sa participation à l'œuvre créatrice, rédemptrice et sanctificatrice, et qui a basé sa défense du christianisme sur l'antériorité du Logos chrétien par rapport à toutes les religions et philosophies religieuses des païens. Celse n'a fait que se placer sur le terrain de son adversaire chrétien et rétorquer son argument. La recherche d'Andresen a été conduite avec beaucoup de méthode et de clarté. Elle projette de nouvelles lumières sur plus d'un champ d'études du christianisme antique. Origène dans sa réfutation ne paraît pas avoir compris et estimé à sa vraie valeur ce point de vue fondamental de Celse. Hippolyte, par contre, paraît bien l'avoir saisi dans son *Elenchus* (*Philosophoumena*). Mais c'est surtout dans les rapports entre Justin et Celse que les conclusions d'Andresen paraissent d'importance ainsi que pour la compréhension de l'orientation générale de l'apologétique chrétienne dans la seconde moitié du deuxième siècle. Ch. Martin, S. J.

J.-R. Laurin, O.M.I. — *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. LXI. Series Facultatis Historiae ecclesiasticae, sectio B (n. 10). Rome, Université Grégorienne, 1954, 23 × 16 cm., XVI-488 p.

Les dates limites de 270 et 361 qui fixent la recherche du P. Laurin englobent trois périodes du développement de l'apologétique chrétienne : les prodromes intellectuels de la grande persécution (± 270 à 302), la persécution elle-même (Dioclétien, etc.) (302-312), enfin les années qui suivirent le triomphe chrétien jusqu'à l'aube de la contre-offensive païenne tentée par Julien l'Apostat (361). Ces situations très différentes ont évidemment déterminé aussi des orientations apologétiques nouvelles. Les prodromes intellectuels de la grande persécution sont lointains. Ils s'amorcent déjà insidieusement avec l'ouvrage *Aux gnostiques* de Plotin. Ils se continuent puissamment par le *Contre les chrétiens* de Porphyre, son disciple, « l'œuvre la plus savante qui ait été composée dans l'antiquité contre le christianisme » (Harnack) et qui précisément se situe aux environs de 270. Cette œuvre nourrira, à son tour, sans être d'ailleurs parfaitement assimilée par eux, les ouvrages polémiques païens, publiés à l'occasion de la persécution elle-même, tel le *Logos Philalethes* de Hiéraclès (303). Il est étrange par contre de constater que dans les mêmes années 270 à 302, la réaction apologétique de l'Eglise a été des plus faibles : les désordres de l'empire détournent l'attention des masses vers d'autres questions plus importantes à leurs yeux que le problème chrétien, les attaques des intellectuels païens font l'impression de tomber dans le vide, le succès et la croissance de l'Église n'en sont pas arrêtés, et par surcroît ils obligent celle-ci à fixer son effort surtout vers son organisation interne. Ce désintéressement n'affecte pas que l'apologétique, mais bien l'ensemble de la littérature chrétienne. Il faut attendre le déchaînement de la grande persécution pour voir se dresser enfin, et on ne sait trop d'où et comment, des défenses, et certaines, remarquables, de la foi chrétienne. C'est le *Contre Porphyre* de l'évêque Méthode d'Olympe (rares fragments conservés) dont les circonstances restent obscures. C'est l'*Adversus nationes* d'Arnobe, païen converti, œuvre de valeur assez inégale et d'une originalité limitée. C'est surtout l'imposante production d'Eusèbe de Césarée et de Lactance. Ces deux derniers apologistes ayant composé leurs œuvres tant durant la persécution qu'après celle-ci, le contenu, le but et la tendance de leur apologétique a forcément évolué. Aussi le P. Laurin a-t-il scindé l'analyse de leur comportement d'apologiste, en la répartissant sur les deux périodes, de la persécution puis du triomphe chrétien, procédé qui a ses inconvénients tout autant que ses avantages. Son effort va d'abord à déterminer quelles œuvres d'Eusèbe doivent être classées dans le genre apologétique. Il élimine la *Chronique* et l'*Histoire ecclésiastique,* malgré leurs préoccupations apologétiques, mais qui restent secondaires. Comme œuvres apologétiques d'Eusèbe parues durant la persécution, il relève surtout l'*Introduction générale élémentaire,* le *Contre Hiéraclès* (où Eusèbe s'attaque fortement à la *Vie d'Apollonius* composée par Philostrate, et largement utilisée par Hiéraclès) et le *Contre Porphyre* (perdu). A la même époque Lactance produisait sa plus grande apologie, sinon la plus littéraire, ses *Divinae institutiones,* ouvrage à la fois de défense contre les païens et de confirmation positive dans la foi à l'intention des chrétiens, ainsi que son *De ira Dei,* d'allure philosophique et le mieux écrit de ses livres. Le triomphe chrétien n'a pas ralenti l'activité de ces deux athlètes infatigables. Car le *De mortibus persecutorum* de Lactance, ce pamphlet si brillant de forme et si riche d'enseignements historiques contemporains, date déjà de la paix constantinienne (313/314) ainsi que son *Epitome divinarum institutionum* (315), simple abrégé de sa grande apologie. Quant à Eusèbe, c'est même à l'époque du triomphe chrétien que se rapportent ses deux chefs-d'œuvre apologétiques, qu'unit d'ailleurs un lien organique, la *Préparation* et la *Démonstration évangéliques.* On pourra y joindre les *Questions évangéliques* (sujets controversés des évangiles comme la généalogie du Christ et sa résurrection). Après quoi s'amorce le déclin de l'apologétique chrétienne. La *Théophanie* d'Eusèbe est une œuvre de vieillesse, la *Vita Constantini,* un contre-pied du *De mortibus persecutorum,* le *Contre les païens* et le *Sur l'Incarnation du Verbe* d'Athanase d'Alexandrie, des exploits de débutant. Dans tous ces ouvrages, et plus encore dans le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Materne qui en clôture la série, s'amenuise peu à peu le caractère « défensif » de l'apologétique pour faire place à l'attaque formelle contre le paganisme. En somme l'apologétique chrétienne a subi dans cette période décisive de l'histoire de l'Eglise un retournement presque complet dans l'attitude psychologique des apologistes, ainsi que

dans leurs buts et orientations, sinon dans leurs considérations philosophiques et théologiques. Ces différents points nous paraissent avoir été bien mis en lumière par l'étude du P. Laurin, dont les analyses répondent toujours et d'une manière un peu trop schématique à une sorte de questionnaire : quel est le destinataire de l'ouvrage, son mode d'argumentation, son plan et sa présentation, enfin ses orientations. Du moins cette façon de procéder a-t-elle eu l'avantage de mieux mettre en relief par comparaison les nuances qui diversifient les réponses. Nous possédons en son étude une synthèse intéressante d'une époque féconde, la plus féconde peut-être, de l'apologétique chrétienne. La solidité de ses conclusions d'ensemble pourra difficilement être ébranlée, nous semble-t-il, par les incertitudes innombrables de détails que posent les problèmes littéraires et historiques des œuvres et des auteurs analysés et jugés par lui.

Ch. Martin, S. J.

A. Quacquarelli. — *La concezione della Storia nei Padri prima di S. Agostino.* Parte Prima. Rome, Edizioni scientifiche romane, 1955, 24 × 17 cm., 200 p. Prix : 1.900 lires.

Cet ouvrage parut d'abord dans sa grande partie en articles dans la *Rassegna di scienze filosofiche* et la *Miscellanea Rota.* Ils étudiaient la conception de l'histoire chez un certain nombre d'auteurs chrétiens occidentaux antérieurs à saint Augustin : Justin, Tertullien, Minucius Félix, Lactance, Jérôme et Tyconius. Complétés par quelques études nouvelles sur saint Irénée, Cyprien et Ambroise, ils ont abouti au volume dont nous présentons ici les idées les plus générales. Une seconde partie sera consacrée surtout aux Pères orientaux, de Clément d'Alexandrie à saint Jean Chrysostome, pour s'arrêter chronologiquement comme la première au seuil de la vie de saint Augustin.

La perspective dans laquelle il y a lieu de se placer si l'on veut saisir exactement l'évolution de la pensée chrétienne sur le sens de l'histoire, est que le christianisme a d'abord vécu et pendant toute la période anténicéenne en marge de l'histoire profane. Le regard des chrétiens s'est d'abord porté et comme d'un seul élan vers l'au-delà, qu'il espérait proche. Il a accepté son insertion dans l'histoire terrestre, politique, économique, culturelle comme un fait allant de soi et dans lequel sa vie s'intégrait naturellement. Ainsi, malgré les persécutions, est-il resté fidèle à l'empereur et à l'empire, loyal aussi à la civilisation romaine et hellénistique non par conviction, mais dirions-nous plutôt, par simple acceptation implicite et tacite des faits. Né citoyen de la *Roma aeterna,* l'idée ne lui venait même pas de s'en soustraire.

En fait pourtant, il poursuivait de son côté sa propre histoire mais dans un autre champ de réalités, la réalité surnaturelle et universelle. Le chrétien des premiers siècles a eu, plus qu'en aucun autre temps, conscience d'appartenir par son baptême à un *peuple nouveau,* déjà décrit par saint Paul, où ne se distingue plus ni juif ni gentil. Pour saint Justin, le *Logos* est partout et en tous, lui par qui le monde a été créé, et qui inspire tout autant Socrate et Platon, qu'il parle par les prophètes. Les frontières du peuple chrétien ne sont fixées ni par le temps, ni par l'espace, ni par la race, ni par la langue, ni par la condition sociale. Qui peut encore le distinguer d'autrui que la seule observation de la loi et de la justice divines? En fin de compte il se confond avec l'humanité régénérée, et en marche vers sa patrie céleste. Tandis que les Pères grecs ont plutôt recherché et souligné les bases théoriques et initiales de cette société nouvelle, les Pères latins ont tourné davantage leur génie pratique à en rechercher les conditions et les déterminations concrètes. C'est ainsi que se sont dessinés dans le lointain de la tradition chrétienne les linéaments de ces deux *« civitates »,* celle des hommes et celle de Dieu. Il est vrai que l'espoir suscité pendant tout un temps au IV^e^ siècle par le triomphe politique du christianisme et son union étroite avec l'empire, sous Constantin et ses successeurs, et caressé en particulier par Ambroise, de recréer d'un commun accord une seule société humaine, politique et religieuse à la fois, sous l'égide du christianisme, avait été de nature pendant tout un temps à orienter les esprits vers un autre idéal. Pourtant le progrès de la théorie des deux cités en a été à peine retardé. La ruine de l'Empire a eu tôt fait, en effet, malgré les larmes d'un Jérôme, de préférer à une

conception déjà rendue caduque par les faits, celle, plus mystique, des deux cités que le donatiste Tyconius avait commencé d'élaborer, où bons et mauvais s'entremêleront inexorablement jusqu'au dernier jour du monde. C'est cette conception que saint Augustin, mettant le point final au développement, reprendra, mettra au point et fera définitivement triompher dans son immortel chef-d'œuvre du *De civitate Dei*. Ch. Martin, S. J.

ÉDITIONS DE TEXTES

Q. S. F. Tertullianus. — *De oratione et de virginibus velandis libelli* quos ad fidem codicum recensuit prolegomenis paucissimisque adnotationibus instruxit G. F. Diercks. Coll. Stromata patristica et mediaevalia, fasc. 4. Utrecht-Anvers, Het Spectrum, 1956, 22 × 15 cm., 62 p. Prix : 3,50 flor.

— *Adversus Hermogenem Liber* quem ad fidem codicum recensuit prolegomenisque instruxit J. H. Waszink. Même coll., fasc. 5. Ibidem, 68 p. Prix : 3,75 flor.

— *The Treatise against Hermogenes.* Trad. et ann. de J. H. Waszink. Coll. Ancient Christian Writers, 24. Londres, Longmans, Green and Co., 1956, 22 × 14 cm., VI-178 p. Prix : 21 sh.

La collection des *Stromata,* qui accueille des textes chrétiens de l'époque patristique et du moyen âge d'une ampleur moyenne, vient de sortir, en deux de ses fascicules, trois petits ouvrages de Tertullien, l'auteur latin qui paraît toujours être, avec saint Augustin, le plus apprécié par les éditeurs et les critiques modernes.

M. G. F. Diercks s'est chargé d'éditer le *De oratione,* écrit de la fin de la période catholique, au tournant des II^e^/III^e^ siècles et plutôt début du III^e^ que fin du II^e^, ainsi que le *De virginibus velandis,* assez nettement postérieur puisqu'il appartient selon les uns à la période semi-montaniste (entre 206 et 212) et même, selon d'autres, à la période montaniste (après 213). M. Diercks avait publié une première fois dans sa dissertation doctorale le *De oratione.* Sa nouvelle édition ne diffère que par quelques détails de la précédente. C'est aussi à la dissertation que l'on recourra pour en posséder un commentaire détaillé, la collection des *Stromata* se limitant en principe à l'édition des textes. Quant au *De virginibus velandis,* rappelons que dom Dekkers en a établi aussi le texte en vue de son édition des *Opera Tertulliani* dans le *Corpus christianorum.* Nous sommes donc loin à l'heure actuelle de nous trouver dépourvus.

De son côté, fort peu satisfait du texte de l'*Adversus Hermogenem* qu'établit Kroymann pour le *Corpus* de Vienne, et qu'il juge en termes très sévères, le prof. Waszink n'a pas estimé perdre son temps en reprenant complètement la collation des manuscrits et en éditant l'œuvre à nouveau. L'Introduction et le commentaire qu'il joint à son édition restent très sobres et d'ordre strictement philologique. Mais on trouvera un aperçu plus général sur la nature, le contenu, les idées, le plan de cette œuvre anti-hérétique de Tertullien, qui appartient à sa période catholique (avant 207), dans l'Introduction et le commentaire annexés par le même prof. Waszink à la traduction anglaise qu'il a publiée concomitamment dans les *Ancient christian Writers.* Waszink y donne également un résumé très limpide de l'état actuel de nos connaissances concernant la tradition manuscrite des œuvres de Tertullien en général, laquelle se répartit en quatre collections (ou même cinq si on met à part l'*Ottob. lat.* 25), dont le *Trecensis* 523, l'*Agobardinus* (Paris, Bibl. Nat. lat. 1622), le *Coloniensis* (n. 833 de l'ancien catalogue), et le *Selestatiensis* 88, sont les têtes de file. Le style de l'*Adversus Hermogenem* est souvent des plus compliqués et confus. Aussi cela n'a-t-il pas été une sinécure que de rendre en un anglais présentable un texte difficile à dominer. On doit aussi souligner l'importance du commentaire, très abondant, dont les observations ou discussions seront particulièrement appréciées du point de vue de la critique textuelle et de la philologie. Ch. Martin, S. J.

R. Hespel. — *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche.* Etude et édition critique. Coll. Bibliothèque du Muséon, vol. 37. Louvain, Publications Universitaires, 1955, 26 × 18 cm., xx-258 p. Prix : 300 frs.

L'étude et l'édition du texte du *Florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche* par M. Hespel marque un nouveau progrès dans un domaine de recherches patristiques méthodiquement prospecté depuis cinquante ans par ce que nous pourrions appeler l'Ecole de Louvain : les œuvres de controverse christologique des V^e^ et VI^e^ siècles, en particulier celles centrées sur Sévère d'Antioche. Le *Florilège cyrillien* de Hespel fait suite au *Monophysisme sévérien* de Mgr Lebon, et au *Julien d'Halicarnasse* de M. Draguet, dont elles complètent, précisent ou corrigent certaines conclusions. — Sévère d'Antioche a publié dans une première partie de son *Philalethes,* puis réfuté dans une seconde, un florilège de 244 citations uniquement puisées à l'œuvre de S. Cyrille d'Alexandrie. Précédé de la définition de Chalcédoine et de plusieurs comparaisons du texte de Chalcédoine avec des extraits cyrilliens, ce florilège a manifestement l'intention de montrer la conformité de Cyrille avec la foi chalcédonienne. Qui en est l'auteur? Quelle en a été l'occasion, la date de composition? Quels manuscrits le représentent le mieux? M. Hespel répond à toutes ces questions au terme d'une enquête minutieuse et conduite selon les règles les plus éprouvées de la critique. Au cours de cette enquête, Sévère d'Antioche, appelé lui-même à la barre, lui a heureusement fourni de précieuses indications (*Vatic. syr. 140*), en sorte qu'aujourd'hui nous pouvons enregistrer bon nombre de conclusions sûres. En fait, il faut rejeter l'attribution à Jean le grammairien, avancée jusqu'ici sur la foi d'un témoignage erroné d'Anastase le Sinaïte. L'adversaire de Sévère n'a rien à voir avec le florilège cyrillien. Ce dernier est une œuvre anonyme et de date indéterminée (entre 451 et 480) pour la bonne raison qu'il a été constitué par ajoutes successives. Sévère en prit connaissance durant son séjour à Constantinople entre 508 et 511, et, résolu à le combattre, en fit l'objet de sa réfutation du *Philalethes.* Grâce au *Vatic. syr. 139* (VIII^e^ siècle) et à l'édition qu'en donna M. Hespel dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium,* nous avons accès aujourd'hui au texte complet de la version syriaque du *Philalethes* et par suite du florilège cyrillien qu'il contient. Mais en possédons-nous une recension originale grecque? Dans l'état actuel de nos connaissances la réponse est négative, car sur les trois manuscrits que nous possédons encore du texte grec (incomplet d'ailleurs chez les trois), deux ont conservé, annexé au florilège, un lambeau de la réfutation de Sévère et le troisième, *mutilus* à cet endroit, est trop conforme aux précédents par ailleurs, pour qu'on puisse estimer qu'il n'ait pas possédé lui aussi le même appendice. C'est donc une recension grecque dépendante de celle du *Philalethes* que nous possédons encore, constatation peu surprenante d'ailleurs, car les florilèges, écrits d'occasion, ont, comme tels, rapidement disparu de la circulation. Analysant l'influence du florilège cyrillien, M. Hespel a constaté à la suite de M. Richard que celle-ci avait été, en fait, minime et, n'eût-ce été la réfutation du *Philalethes,* nous ignorerions presque tout sur son compte. La seconde partie de la publication de M. Hespel consiste dans l'édition du texte. La plupart des extraits se retrouvent dans la tradition directe des œuvres de saint Cyrille. Toutefois pour 37 d'entre eux, le texte grec de la tradition directe grecque n'existe plus, et c'est donc dans l'édition de M. Hespel, la seule actuellement basée sur l'ensemble des manuscrits connus, qu'on ira les consulter. Ch. Martin, S. J.

Coll. *Sources chrétiennes.* Paris, Edit. du Cerf, 20 × 13 cm.

N° 1bis. Grégoire de Nysse. — *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu.* Introd. et trad. de J. Daniélou, S. J. 2^e^ édit., 1955, xxxv-135-156 p. Prix : 1.410 frs.

N° 5bis. Diadoque de Photicé. — *Œuvres spirituelles.* Intr., texte critique, trad. et notes de E. des Places, S. J., 1955, 206 p. Prix : 1.410 frs.

N° 43. S. Jérôme. — *Sur Jonas.* Intr., texte latin, trad. et notes de P. Antin, O.S.B., 1956, 138 p. Prix : 750 frs.

N° 44. Philoxène de Mabboug. — *Homélies.* Intr., trad. et notes par E. Lemoine, 1956, 564 p. Prix : 1.200 frs.

N° 45. Ambroise de Milan. — *Traité sur l'évangile de S. Luc.* I. *Livres I-VI.* Texte latin, introd., trad. et notes de G. Tissot, O.S.B., 1956, 275-231 p.

Depuis notre dernière chronique de *Sources chrétiennes* (cfr *N.R.Th.*, 78, 1956, 200-202) cinq volumes ont encore paru dans la collection. Il est vrai que deux d'entre eux, la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse et les *Œuvres spirituelles* de Diadoque de Photicé ne sont apparemment que des rééditions. Mais il s'en faut de beaucoup cependant qu'il en soit réellement ainsi, si importants ont été les compléments et les améliorations apportés à l'un et à l'autre.

1. La *Vie de Moïse,* premier-né de la collection, paru en 1942, et depuis longtemps épuisé, était dépourvue dans son édition originale du texte grec. Et même la traduction française avait omis un passage jugé moins accessible ou moins susceptible d'intéresser le lecteur, supposé alors devoir surtout se recruter dans les milieux religieux ascétiques. La comparaison des deux éditions permet de mieux mesurer aujourd'hui le chemin parcouru depuis 1942 par la collection *Sources chrétiennes.* La deuxième édition se présente enrichie du texte grec, intégralement publié, basé, sinon sur tous les manuscrits, du moins sur les principaux représentants des diverses familles. Nettement supérieure à l'édition, très défectueuse, de Migne, elle présente, en attendant l'*editio critica maior* de W. Jaeger, le meilleur texte grec actuel de la *Vie de Moïse.* L'Introduction a aussi beaucoup profité des études nombreuses parues depuis quinze ans tant sur Grégoire de Nysse et son œuvre que sur l'ascétisme et la mystique chrétienne de son époque, et qu'ont stimulées en grande partie les travaux de Jaeger et de Voelker, sans oublier ceux du P. Daniélou lui-même. *Sources chrétiennes* est aujourd'hui notre *Budé* des auteurs chrétiens ouvrant aux milieux universitaires eux-mêmes les trésors des Pères de l'Eglise de plus en plus estimés à leur vraie valeur d'humanisme et universellement utilisés.

2. C'est une remarque assez semblable que suggère la publication des *Œuvres spirituelles* de Diadoque de Photicé. Leur éditeur, le P. des Places, jouit d'une réputation bien établie dans les milieux philologiques et son édition ne fait que la confirmer. Elle a pu profiter d'un manuscrit important, ignoré de deux éditeurs antérieurs, Popov et Weis-Liebersdorf, dont le *Cryptensis B.a. 19,* qui date de 965. Le P. des Places a, de plus, collationné à nouveau les témoins de la tradition manuscrite. Il ne souscrit pas aux préférences fréquentes accordées par Weis-Liebersdorf à la famille de A. Son travail a donc un caractère très marqué d'indépendance et d'originalité. Par surcroît sa première édition de la *Centurie* de Diadoque s'est muée en une publication de ses *Œuvres spirituelles,* c'est-à-dire englobant, en plus de la *Centurie,* le *Sermon pour l'Ascension,* la *Vision,* l'un et l'autre considérés universellement comme authentiques, et aussi la *Catéchèse,* d'une attribution plus contestée. Ainsi disposera-t-on d'un dossier plus complet pour juger de la valeur théologique et spirituelle de Diadoque. Et celle-ci est considérable. L'évêque de Photicé est assurément un des grands classiques de la spiritualité chrétienne du milieu du V^e^ siècle. Le fait qu'il est tributaire d'Evagre le Pontique ne l'empêche pas d'être maître de Maxime le Confesseur et de Syméon le Nouveau Théologien. Son orthodoxie est sûre et équilibrée comme en témoignent son opposition au messalianisme et son éloignement de toute tendance origéniste et monophysite. Son discernement et sa discrétion des influences spirituelles sur l'âme sont remarquables. Bref l'on n'a qu'un seul regret, celui de ne pas encore être en possession d'une monographie doctrinale approfondie de son œuvre.

3. L'édition du Commentaire sur Jonas de S. Jérôme est due à un connaisseur et admirateur de ce saint, que nous avons déjà eu l'occasion de signaler à nos lecteurs (cfr *N.R.Th.,* 1952, 768). Le commentaire sur Jonas date de 396, c'est l'avant-dernier sorti de la plume de l'exégète. Aussi c'est une œuvre de sa pleine maturité exégétique, un de ses commentaires les plus classiques, où s'affirme

sa maîtrise de la langue hébraïque, et s'étalent toutes les habiletés de son art de commentateur. Un de ses éléments d'intérêt est qu'en cette œuvre se résument un grand nombre de thèmes chers à Jérôme où l'exégèse spirituelle dans le genre d'Origène voisine avec l'explication moralisante très concrète d'un romain au sens pratique délié, et avec l'interprétation littérale et littéraire d'un érudit consommé et d'un littérateur raffiné. Le texte pris pour base de l'édition et de la traduction est celui de Vallarsi. L'éditeur l'a un peu retouché sur le vu de quelques manuscrits.

4. Les *Homélies* ascétiques de Philoxène, évêque monophysite de Mabboug (Hierapolis de Syrie) de 485 à 519, mort en exil à Gangres en 523, ont été, a l'opposé de l'*Expositio Evangelii secundum Lucam* de saint Ambroise, « composées » d'abord, pour être « lues » à haute voix ensuite. Ce sont des instructions spirituelles soigneusement préparées, lues, puis publiées dans l'intention de servir à la lecture spirituelle des moines. Elles constituent une véritable somme de formation ascétique et religieuse dans laquelle l'auteur, en six traités, sur la foi, la simplicité, la crainte de Dieu, le renoncement au monde, la lutte contre la gourmandise et la fornication, conduit son disciple vers l'imitation parfaite du Christ. Le recueil contient, en fait, une double série de ces six homélies, chacune étant traitée comme un tout, et l'ensemble précédé d'une introduction. Philoxène aura sans doute, après une première édition, recomposé son texte sur la base des mêmes idées et lancé un second recueil, les deux se rejoignant finalement dans une publication d'ensemble précédée d'une Introduction commune, en tout donc, treize homélies. Il faut, reconnaissons-le sincèrement, quelque courage au lecteur moderne pour pénétrer dans cette pensée orientale, verbeuse et imagée, qui décourage souvent notre envie de savoir vite et net. Mais que de trésors cachés, sous ce fouillis, que de reflets de cette sagesse antique où se perçoit toujours à travers l'exhortation perpétuelle à la lutte contre les passions la nostalgie de l'union divine! Bien que l'activité monophysite de Philoxène soit incontestable, on ne trouve aucune trace de cette hérésie dans les homélies. Son monophysisme paraît d'ailleurs avoir été plus verbal que réel. Le texte syriaque traduit par M. Lemoine est celui de Budge, *The Discourses of Philoxenus of Mabbôgh* (1893).

5. L'*Expositio Evangelii secundum Lucam* de S. Ambroise est d'une ampleur exceptionnelle. Elle le doit sans doute à l'étendue du livre commenté, mais aussi au fait que partout se débattent, dans le trop étroit appareil du commentaire, le caprice et la vitalité du commentateur. Non seulement saint Ambroise ne parvient pas à rester dans le cadre de l'œuvre de saint Luc qu'il commente, mais il en use largement avec les règles du genre; selon le goût de sa fantaisie il omet tel ou tel épisode, plusieurs paraboles par exemple (Luc, VI, 37-43; VIII, 1-19; XVIII, 1-14) et même l'Oraison dominicale (XI, 1-4), entremêle la glose des versets, etc. L'explication de ces libertés et de bien d'autres encore, c'est que ces textes ont été d'abord prononcés sous forme d'homélies et ne se sont cristallisés ensuite en commentaire que moyennant retouches et soudures. Sous la forme extérieure du commentaire, c'est donc avant tout une œuvre de pastorale populaire qui se trahit, où foisonne l'exégèse allégorisante et moralisante, celle précisément qui conquit Augustin, agrémentée de la chaleur d'expression et de bonhomie que suscite le contact direct avec les âmes. Le texte de base de l'édition, due à dom Gabriel Tissot, abbé de Quarr Abbey, est l'excellente édition de Schenkl parue en 1902 dans le *Corpus* de Vienne. Ch. Martin, S. J.

Théodoret de Cyr. — *Discours sur la Providence*. Trad. avec introd. et notes par Y. Azéma. Paris, Les Belles Lettres, 1954, 24 × 16 cm., 352 p.

De M. Azéma, nous avons déjà eu le plaisir d'annoncer l'édition de la *Correspondance* de Théodoret dans la collection *Sources chrétiennes* (cfr *N.R.Th.*, 1956, 200). Son édition des dix *Discours sur la Providence* du même Père de l'Eglise accroîtra nos connaissances, très ténues, sur un ouvrage dont la valeur et la solidité méritent mieux. Cette Apologie de la Providence, entendue au sens chrétien, contre les multiples déviations païennes, stoïciennes et autres, constitue la part principale de l'œuvre oratoire de Théodoret qui nous ait été

conservée, et c'est une première raison de s'y intéresser, mais elle est aussi et surtout comme un couronnement d'une tradition abondante d'écrits patristiques sur la Providence dont les premières origines remontent jusqu'aux Pères apostoliques. Et Théodoret ne s'est pas fait faute de s'en inspirer et d'en tirer le maximum de profits pour sa propre œuvre. L'étude de M. Azéma vaut à la fois pour sa traduction française et pour son Introduction. Il ne donne pas l'édition du texte grec, se contentant de prendre pour base de sa traduction celui de Migne, lui-même reproduit d'après Schulze. Ce texte est défectueux mais en attendant une édition critique il reste le seul utilisable. L'Introduction parcourt les divers problèmes que suscitent les *Discours sur la Providence* : date : probablement entre 435 et 437, certainement avant 437; lieu : presque certainement à Antioche; nature et objet de l'œuvre : discours apologétiques destinés à répondre aux attaques païennes toujours violentes au sujet de la Providence, en même temps qu'à exalter ce mystère et à mettre en garde ceux qui seraient tentés de l'oublier ou de le méconnaître pratiquement; méthode de démonstration : puisque s'adressant surtout à des païens, pas d'arguments scripturaires proprement dits; les citations de l'Ecriture ne sont apportées qu'à titre subsidiaire; mais une argumentation rationnelle, basée non sur des raisons métaphysiques, peu accessibles à un auditoire tel que le sien, mais sur des considérations d'ordre psychologique, vital, moral et social judicieusement et progressivement proposées; doctrine et sources : l'avantage de Théodoret a été de pouvoir profiter de l'énorme arsenal d'arguments accumulé avant lui par la tradition; c'est surtout par la description de l'action divine dans le monde et en particulier par la création providentielle de l'homme et l'organisation de la société humaine que progresse la preuve; enfin, procédés et valeur littéraires : vie et réalisme, en particulier, images et métaphores innombrables. Les observations de M. Azéma seront d'autant plus appréciées qu'elles constituent l'ensemble le plus fouillé qui ait été proposé jusqu'à présent sur ces *Discours* restés, d'une manière imméritée, trop en dehors du centre d'intérêt de la critique.

Ch. Martin, S. J.

GISLEBERTUS CRISPINUS. — *Disputatio Iudei et christiani et anonymi auctoris disputationis iudei et christiani continuatio,* edid. B. BLUMENKRANZ. Coll. Stromata patristica et mediaevalia, f. 3. Utrecht-Anvers, Het Spectrum, 1956, 22 × 15 cm., 84 p.

Gilbert Crispin, disciple de Lanfranc et de S. Anselme à l'abbaye du Bec, fut ensuite placé par Lanfranc à la tête de celle de Westminster où il mourut en 1117. Sage administrateur, il fut aussi un écrivain assez fécond, mais imitateur littéraire trop servile de saint Anselme, et dépassé par la renommée de celui-ci, il ne paraît avoir été goûté qu'assez médiocrement. Sa *Disputatio Iudei et christiani* semble toutefois, à en juger par le nombre de manuscrits conservés, avoir échappé à cette défaveur. Elle paraît bien avoir eu pour origine une ou plusieurs véritables discussions de Gilbert avec un juif, devant un auditoire mêlé de chrétiens et de juifs. Par la suite, et assez tôt puisque le manuscrit qui en témoigne est lui-même du XII[e] siècle, une *Continuatio disputationis* lui fut annexée. Ce texte, différent de style et de citations, n'a certainement rien à voir avec celui de Gilbert. La *Disputatio* n'avait été éditée qu'une fois jusqu'ici, en annexe à l'édition des œuvres de saint Anselme faite par Gerberon en 1675. Elle fut reprise par Migne dans sa *Patrologie latine* au tome 159. L'édition de Blumenkranz a été entièrement faite à nouveaux frais; elle est basée principalement sur un manuscrit de 1120, donc presque contemporain de Gilbert. C'est elle désormais que l'on consultera.

Ch. Martin, S. J.

MORALE

E. F. REGATILLO et M. ZALBA, S. J. — *Theologiae moralis summa.* I : *Theologia moralis fundamentalis. Tractatus de virtutibus theologicis.* II : *Theologia moralis specialis. De mandatis Dei et Eccle-*

siae. De statibus particularibus. III : *De sacramentis. De delictis et poenis.* Coll. Biblioteca de Autores cristianos, Seccion II. 93, 106, 117. 3 vols, Madrid, B.A.C., 1952-1954, 20 × 13 cm., XXVIII-965, XX-1109, XVI-998 p. Prix : 90 pes. par vol.

Edité en un format commode, très bien imprimé, ce vaste traité en trois volumes, sans déroger à l'ordre ni au contenu classique de la théologie morale, est remarquable par la clarté, l'abondance et le soin avec lesquels chaque question est traitée, par l'information, que l'on dirait exhaustive, sur les ouvrages et les articles de toutes les revues quelque peu significatives. Compris de la sorte, l'enseignement de la morale ne peut certes passer pour minimaliste ou négativiste, même aux yeux de qui souhaite d'articuler toute la morale chrétienne sur la charité. — Nous souhaiterions du moins l'information de la charité pour que le problème de la conscience prenne moins la forme d'un débat intéressé entre la loi et la « liberté », comme si la loi n'était pas la condition même de la liberté. Ceci, sans doute, l'homme l'ignore trop, mais dans la mesure exacte où il veut rester tourné vers lui-même. La morale chrétienne ne doit-elle pas partir de l'attitude contraire? — L'objet de l'acte humain est très heureusement défini comme volontaire et donc moral ou non-moral (mauvais). Alors ne doit-on pas refuser que l'objet de l'acte *humain* soit jamais dit indifférent? — Avec raison, l'auteur admet qu'il existe des lois humaines purement pénales : c'est la conséquence de la valeur prépondérante qu'il faut attribuer à la conscience. — Après un exposé des quatre vertus cardinales à la fin du premier volume, la morale spéciale reste fidèle à l'ordre des commandements dans un but pratique; mais elle étudie les vertus, religion, piété, observance, obéissance, chasteté, etc., appelées par les divers commandements. — La morale n'est pas dans ce livre la science du strict devoir : l'auteur n'hésite donc pas à parler largement de l'oraison dans ses degrés les plus élevés. — Il aborde les questions les plus actuelles : guerre froide, transfusion du sang, greffes humaines et mutilations dans ce but, justice sociale, étreinte réservée, fécondation artificielle, etc. Avec toute raison, il repousse la légitimité du suicide pour éviter la révélation de secrets exigés par le bien commun, même sur l'injonction des autorités publiques. Il admet l'impuissance de celui qui a subi la double vasectomie. — De bonnes tables terminent chaque volume, analytiques détaillées dans les deux premiers, alphabétique dans le troisième. R. Carpentier, S. J.

L. Rodrigo, S. J. — *Praelectiones theologico-morales comillenses.* Series I. *Theologia moralis fundamentalis.* Tomus IV. *Tractatus de conscientia morali.* II. Coll. Bibliotheca Comillensis. Santander, Sal Terrae, 1956, 25 × 18 cm., XXVIII-900 p.

Ce gros volume, le second du traité de la Conscience morale que nous donne l'Université de Comillas, traite uniquement de la conscience réflexe. C'est dire que le problème y est repris avec des développements jusqu'à présent inégalés. Après avoir exposé la double théorie de l'opinion et de la probabilité en relation avec le jugement de conscience, l'auteur présente les systèmes d'interprétation de la conscience incertaine en un copieux chapitre historique. On passe ensuite en revue les systèmes « trop rigides », rangés sous les noms de compensationisme, de probabiliorisme pur et de probabiliorisme compensationiste, de probabiliorisme possessioniste ou équiprobabilisme, de probabilisme pragmatique et de possessionisme. Vient alors le probabilisme, avec l'examen de sa meilleure formulation, de ses limites, de sa matière, avec sa démonstration détaillée, son extension, ses prétendues exceptions dans les questions de religion (sacrements), de pouvoirs (juridiction, excuse, matière susceptible d'être imposée), de charité et de justice. Le dernier chapitre parle de l'usage du probabilisme et des probabilités simultanées. Ce volume ne laisse donc aucun aspect inexploré, aucun auteur oublié, qui ait apporté son témoignage dans la grande question controversée. A plusieurs reprises est examiné le rôle de la vertu de prudence, non pas du point de vue de la morale de la situation, mais de celui de son rôle dans la solution du doute de conscience. Pour plus d'un, en effet, elle rendrait les

principes réflexes ou « systèmes de morale » inutiles. La solution d'ailleurs est substantiellement la même dans les deux problèmes. Si l'on prétend donner à la prudence le rôle de la conscience, si on affirme qu'elle peut et doit remplacer la conscience incertaine (ou suppléer à la conscience trop universelle pour pouvoir juger la situation), c'est qu'on déclare les facultés de l'homme incapables de dépasser l'universel et d'atteindre leur objet concret. La prudence alors semble érigée en un « sens » spécial, jugeant et décidant sans règles. — Une excellente table alphabétique rend la recherche aisée en ce volume très touffu.

R. Carpentier, S. J.

B. Häring. — *Das Gesetz Christi.* Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien. Fribourg-en-Br., Wewel, 1954, 23 × 15 cm., 1446 p. Prix broché : 42 marks ; relié : 48 marks.

— *La Loi du Christ.* I. *Théologie morale générale* à l'intention des prêtres et des laïcs. Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1955, 24 × 15 cm., 648 p.

Cette « théologie morale » — car l'auteur a voulu réaliser ici un manuel complet — a repensé à fond le plan habituellement suivi, qu'elle réussit pleinement à détacher de la « morale du confessionnal », d'allure trop minimaliste, et qu'elle adapte aux requêtes d'un enseignement positif de la vie vertueuse. Au point de départ de cette grande œuvre, l'auteur place la rencontre religieuse avec Dieu. De cette rencontre se déduit, sans se confondre avec elle, la relation proprement morale de réponse-responsabilité à un appel. Cette relation est le concept central (l'idée-mère, dit le traducteur français) de la morale. Pour le chrétien, elle se transforme : à l'appel de l'amour du Christ, répond la responsabilité du Royaume. Ainsi la morale de responsabilité devient la morale de l'imitation de Jésus. Sur cette base, qu'un large exposé historique s'est auparavant efforcé d'introduire, s'édifie d'abord la « morale générale », avec ses quatre grandes parties — « comme les quatre plans inclinés d'une pyramide » (trad. française, vol. I, p. 620) : 1) Le sujet moral appelé à l'imitation, l'homme dans sa totalité agissante, avec l'étude de l'individu, de la personne, de la communauté, de l'homme historique et de l'homme religieux ; puis l'analyse détaillée du siège propre de la moralité : liberté, connaissance morale, conscience, acte et action (extérieure), sentiment (le « cœur » de l'Ecriture et de la tradition morale humaine), celui-ci défini comme une « réponse intérieure du sujet à la valeur morale ou à la non-valeur ». — 2) L'objet moral et les formes de l'appel du Christ à son disciple : la loi divine et humaine, l'objet moral en soi et dans la situation. En face de ces deux aspects inséparables de l'appel du Christ : 3) La réponse négative de l'homme ou le péché, et 4) La réponse positive ou la « conversion », avec l'étude approfondie de ses caractères : retour à Dieu, réception de la grâce, rencontre sacramentelle, etc. ; et tout spécialement l'analyse des actes de la conversion, repentir, confession sacramentelle, satisfaction ; ensuite la croissance et la perfection de l'imitation par les grandes vertus morales (vertus cardinales) traditionnelles, auxquelles s'ajoute, comme vertu cardinale chrétienne, l'humilité. — La morale spéciale comprend d'abord la vie d'union avec Dieu par les vertus théologales et la vertu de religion, à laquelle se rattache l'étude des sacrements. La seconde partie a pour titre : Réponse-responsabilité devant le monde et attitudes de vie sous l'influence de la charité. Elle réunit la charité fraternelle, la vie chrétienne de la famille, de la communauté politique et de la communauté ecclésiale, la vie corporelle et la santé, le mariage et la virginité, les biens matériels et la justice, enfin la vérité, la fidélité et l'honneur. — Si succinct qu'il soit, ce résumé révèle déjà le bond en avant que la conception d'ensemble de la théologie morale réalise grâce à cet ouvrage. Parmi les apports particuliers insérés heureusement dans cette nouvelle synthèse théologique, nous énumérerons la morale de la communauté et la morale du « cœur », la réalité humaine et chrétienne de la conversion, les appels continuels faits à la Sainte Ecriture, le caractère cardinal de la vertu d'humilité, la présence partout de l'apostolat, l'influence, encore trop peu utilisée sans doute, des conseils évangéliques de virginité et de pauvreté, l'éclairage chrétien, grâce à cette dernière, de tout le régime

vertueux des biens. A vrai dire, l'inspiration humaine et chrétienne, qui circule partout, renouvelle tout. Une vie, la vraie vie de l'homme élevé, a été ici inoculée à l'appareil de la morale du confessionnal : rien n'est supprimé, tout revit. — Est-ce à dire que cette synthèse nous paraisse parfaite? Du point de vue de l'enseignement théologique (qui n'est pas celui du simple lecteur), le lien nous paraît assez obscur entre l'ambition phénoménologique de la réponse à Dieu et l'idéal chrétien révélé de la réception surnaturelle de Dieu; entre l'attitude religieuse des vertus théologales et les vertus morales, « où réponse et responsabilité n'existent plus au sens plénier »; entre morale de responsabilité et morale de l'imitation. Tout se passe comme si, prisonnier d'une analyse de l'humain tel qu'il est — or l'homme actuel est dans l'ordre de la nature « tombée » — l'auteur intégrait alors de force et difficilement les données toutes différentes de la morale révélée, où l'amour est premier, illuminant l'imitation. Au fond, le point de vue phénoménologique, orienté, nous semble-t-il, vers les besoins de la pensée allemande en face de la morale protestante, a détaché délibérément l'exposé d'une métaphysique de la fin — que nous supposerions, bien entendu, vivifiée selon les révélations de la charité. C'est pourquoi le « salut » n'est plus intégré dans cette synthèse, sinon comme l'élément d'amour de soi capable d'éveiller le pécheur tout au début de sa conversion. L'auteur cependant n'obéit pas à sa propre idée-mère et les parties les mieux venues de son œuvre sont celles où il se laisse conduire par la finalité de la charité. — C'est à cette absence de la fin que sont dues probablement la formulation du problème de la conscience douteuse, encore trop basée sur l'opposition liberté-loi, et principalement l'obscurité de certaines formules sur la solution de la situation singulière, la prévalence accordée alors à la vertu de prudence sur la faculté de conscience, à laquelle on refuse le jugement dernier de l'agir en situation : « Le jugement du bien à faire *hic et nunc* ne provient pas de la faculté de conscience comme telle, mais de l'activité de la vertu de prudence » (p. 502, comparer p. 316). Sans doute, l'intangibilité des règles morales universelles est affirmée, mais la synthèse entre ces règles et l'action individuelle est considérée comme impossible à la conscience-faculté. La prudence sera-t-elle donc regardée comme un sens nouveau indépendant des règles telles que les connaît la conscience actuelle? On voit que ces remarques, faites d'un point de vue technique, n'enlèvent pas sa grande valeur à un ouvrage qui présente, en un volume de dimensions abordables, un essai de synthèse complète de la morale chrétienne positive, traditionnelle et actuelle à la fois.

R. Carpentier, S. J.

A. M. di Monda, O.F.M.Conv. — *La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso.* Naples, Convento S. Lorenzo Maggiore, 1954, 24 × 17 cm., xx-315 p.

Cette étude, où les textes pauliniens sont interprétés par les déductions thomistes, se propose de remettre en pleine lumière la liberté du chrétien en face d'un enseignement qui « parle trop de préceptes, d'obligation, de prohibition, de service de Dieu ». Liberté, loi, amour, charité, loi naturelle, loi ancienne, loi ecclésiastique, conseils évangéliques : en une série de chapitres, toutes ces notions sont examinées en elles-mêmes et dans leurs mutuelles relations à la lumière de la « loi nouvelle de liberté ». Un dernier chapitre tire des conclusions pour la morale. Nous avons ici un bon dépouillement de l'œuvre de saint Thomas sur le sujet et des exposés enlevés avec conviction, qui ne manqueront pas d'intéresser le lecteur et d'aider les prêtres à rendre leur enseignement moral plus positif, dogmatique, entraînant. Quant au problème philosophico-théologique que ce livre veut résoudre, nous nous demandons s'il trouve vraiment sa solution et nous avons cherché en vain une synthèse tout à fait réalisée de la liberté et de la loi, de la loi et de l'amour. Au fond, nous semble-t-il, ni la liberté, ni la charité ne sont interprétées au sens de saint Thomas, si fidèle en ces points à saint Augustin. Les affirmations généreuses de l'auteur restent trop imprécises. D'un côté, la charité rendrait les lois comme inutiles (p. 297) et pourrait à la rigueur tenir lieu des autres vertus (p. 135), ce qui démontrerait la « liberté » du chrétien; de l'autre, le problème de la conscience est tout de même posé comme un choix entre deux adversaires, la liberté et la loi (p. 294), position casuistique

au mauvais sens du mot. En même temps, les probabilistes sont identifiés « avec les casuistes tels que ceux-ci se sont signalés dans l'histoire de l'Eglise », ils ne veulent, paraît-il, rien d'autre que « dissimuler les obligations par tous les subterfuges possibles » (p. 294), et on leur endosse indistinctement les propositions condamnées par Innocent XI (ibid.). Ces formules d'un autre âge ne font honneur ni à l'Institut qui s'en est contenté, ni à l'élève qui les a écrites. A l'encontre de tout laxisme, on nous dit que « ce n'est pas tellement la loi qui compte » pour résoudre la situation — « elle n'est que le côté secondaire » ; mais « l'esprit qui est inhérent à l'âme et qui la guide ». C'est l'inspiration qui jouerait le rôle premier et essentiel (p. 191). Ces positions manquent de cohérence et déçoivent dans un ouvrage qui se lançait courageusement à l'interprétation de la loi d'amour. Parue en 1954, cette thèse ne devrait pas ignorer l'ouvrage capital de Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale.* Ces critiques, qui portent sur le caractère scientifique de l'ouvrage, n'infirment pas les qualités que nous lui avons reconnues. R. Carpentier, S. J.

H. Volk. — *Das Sakrament der Ehe.* 2e édit., Munster, Regensberg, 1956, 19 × 11 cm., 85 p. Prix : 2,80 marks.

Le mariage chrétien est sacrement. C'est là une de ces « nouveautés » évangéliques, qui ont transformé le monde, terre et humanité et qui montrent que le salut est déjà pour maintenant. Le sacrement apporte une grâce surnaturelle propre, que ce petit volume, limpide et agréable à lire, décrit dans l'ensemble de la vie sacramentelle du chrétien. Transcendant toute valeur terrestre, le sacrement est cependant dans la ligne des réalités naturelles du mariage. Avec raison, mais peut-être trop en passant, car le Christ vierge ne peut manquer au marié, l'auteur rappelle la perfection de la virginité. Comme la grâce de l'Ordre, celle du mariage n'est-elle pas, par nature, donnée à la personne pour autrui, le conjoint, les enfants? Peut-être jugera-t-on qu'elle apparaît trop ici comme une grâce d'union personnelle au Christ, comme un perfectionnement sacramentel du baptême. Ce qui conduirait à cette conclusion, dont Pie XII a fait justice dans *Sacra Virginitas,* que le mariage-sacrement donnerait un privilège de sanctification personnelle dont priverait le vœu de chasteté parfaite, « qui n'est pas un sacrement ». Le mariage n'est pas institué comme un privilège d'union personnelle au Christ, mais pour élever l'union conjugale — qui en a bien besoin — au niveau de la vie chrétienne. Pour louer le mariage, soit naturel, soit chrétien, à sa juste mesure en notre ordre restauré, l'idéal virginal est lumière et grâce indispensables. R. Carpentier, S. J.

J. Leclercq. — *Leçons de droit naturel.* IV. *Les droits et devoirs individuels.* I. *Vie, disposition de soi.* II. *Travail, propriété.* Coll. Etudes morales, sociales et juridiques. 3e édit., 2 vols, Namur, Wesmael-Charlier ; Louvain, Soc. d'études morales, sociales et juridiques, 1955, 23 × 15 cm., 195 et 391 p.

Les manuels du chanoine Leclercq n'ont pas besoin de présentation. Depuis une trentaine d'années, ils ont formé les étudiants des Facultés Saint-Louis à Bruxelles et de l'Alma Mater à Louvain. Ils se signalent par leur défiance à l'égard des idées toutes faites. Ils appliquent à l'étude du Droit naturel une méthode à la fois déductive et inductive, qui pourrait ouvrir la voie à une réflexion vraiment théologique. L'A. nous semble toutefois, sur ce point, ne faire qu'un usage fragmentaire et parfois superficiel des sources chrétiennes, de l'Ecriture en particulier (cfr p. ex. IV, vol. 1, p. 45 « L'homicide et l'A.T. » ; IV, vol. 2, p. 183, sur le *communisme* des premiers chrétiens). On sait, par ailleurs, que l'exégèse catholique commence seulement à fournir au moraliste l'aide qu'il est en droit d'attendre. — Le premier volume de ce tome IV comporte trois chapitres : *Le respect de la vie* ; *Le respect de la vie et l'Etat* ; *De la libre disposition de soi.* Relevons, sous le second titre, les paragraphes 16 à 24 sur la peine de mort, la guerre juste et le service militaire. La situation de l'objecteur de conscience y est examinée avec toute la fermeté et toute la compréhension

possibles. En étudiant *« l'Eglise catholique et l'esclavage »* (ch. 3, § 28), l'A. remet au point quelques idées encore trop courantes sur la portée de l'action sociale de l'Eglise. On appréciera également le courage qui commande l'analyse du suicide (p. 56-60). Le chanoine L. justifie le suicide du patriote arrêté, puis torturé au point qu'il est *certain* de trahir son pays et d'envoyer ses frères d'armes à la mort. Le résistant, *en absorbant du poison*, ne ferait que s'appliquer à soi-même la condamnation à mort portée légitimement par l'organisation militaire et patriotique à laquelle il reste moralement uni, pour punir un flagrant délit de trahison. Cette solution, encore qu'elle s'appuye sur des analogies impressionnantes et justifiables, ne semble pas décisive. Ce n'est point ici le lieu de le montrer en détail. Mais ne saute-t-il pas aux yeux que cette exécution capitale, qui est aussi un sacrifice, nous le voulons bien, empêche un crime encore à venir au lieu de sanctionner un mal déjà commis? — Dans le second volume consacré au travail et à la propriété, les deux premiers chapitres établissent les principes de façon positive. Le reste du livre, sans perdre de vue la doctrine, fait une place prépondérante à l'exposé critique des grands systèmes économiques. Viennent d'abord le Babouvisme et le communisme juridique (ch. 3). Le chapitre 4 « Capital et travail » envisage principalement la question du prêt à intérêt, sa structure, sa nécessité, son histoire. On trouve ensuite deux longues études sur le Libéralisme économique et le Socialisme. Il faut remarquer ici un intéressant aperçu sur l'évolution du marxisme, tant en Occident que dans l'U.R.S.S. stalinienne. En dépit du contexte, nous regrettons un peu de lire en italique cette phrase tranchante : « Aucun socialiste ne se rend compte de la place que le travail intellectuel tient dans le monde » (p. 276). Le dernier chapitre est consacré au Mouvement social chrétien. Un jugement sévère le clôture : la fermeté a fait défaut, dans la pensée comme dans l'action, quand il s'est agi d'appliquer la doctrine des papes. Et ceci, pensons-nous, ne s'adresse pas seulement aux laïcs. Mais, pour être équitable, cette appréciation vraie suppose une morale chrétienne de l'action politique concrète. Sans doute le tome deuxième du présent ouvrage en fournit-il les principes (L'Etat ou la politique, 3e éd., 1948). — Dix pages de conclusion décrivent la situation économique dans la seconde moitié du XXe siècle. Elles soulignent l'importance d'une notion nouvelle, celle de « revenu national ». On souhaiterait que ce texte fût médité par tous les théologiens, penseurs et hommes d'action soucieux de christianiser la politique et l'économie. — Le style du chanoine L., on le sait, évoque assez souvent le cours parlé. La bibliographie, encore que suggestive, reste éclectique.

Henri Declève, S. J.

Raymundus A. 'Sigmond, O.P. — *Fundamentum Morale Politicae Demographicae*. Rome, Pontificium Athenaeum Angelicum, 1956, 24 × 16 cm., 109 p.

Conformément à la méthode de S. Thomas d'Aquin, qui voit dans le jugement prudentiel la synthèse des lois fondamentales de la nature et de la connaissance des conditions contingentes, le P. 'Sigmond recherche comment devront être réglées dans la vie sociale les forces qui président au développement de la population.

Après un bref exposé méthodologique et le rappel des politiques démographiques qui se sont succédées dans l'histoire, l'A. examine diverses doctrines récentes de la population qu'il ramène à trois grandes catégories, suivant qu'elles assignent comme norme suprême en la matière soit la conformité à la structure naturelle (biologique) de la population (Gini et Livi), soit l'établissement d'une structure rationnelle répondant aux ressources matérielles (Malthus et les néo-malthusiens), soit l'établissement d'une structure de la propriété conforme au dynamisme de la population (socialistes, en particulier marxistes). Chacune de ces doctrines contient des éléments valables, d'autres à rejeter; l'A. en fait le départ. Enfin, dans une troisième partie, en correspondance avec la précédente, il examine les éléments essentiels d'une juste politique démographique : migrations, développement du sens de la responsabilité familiale, répartition de la propriété et du revenu national.

La position du problème, telle qu'elle a été choisie par l'A., répond fort bien aux préoccupations qui prévalent dans de nombreux milieux, surtout non-catholiques. Les concepts du « prudentia gubernativa » et de responsabilité familiale se situent exactement dans cette ligne. Le P. 'Sigmond connaît bien ce qui a été publié sur les problèmes qu'il touche; sa bibliographie le montre à suffisance; quelques études récentes (p. ex. celle de H. Brown, du P. Coulet, les derniers articles de S. de Lestapis, l'allocution du S. Pontife au Congrès de la Fertilité) semblent lui avoir échappé. Les expressions de « dynamique de la population » ou de « politique démographique » ne doivent pas tromper; il s'agit essentiellement pour l'A. d'une politique de la famille, d'une dynamique personnelle. Si les dimensions de son ouvrage l'avaient permis, le P. 'Sigmond aurait, certes, pu entrer plus avant dans la complexité des problèmes auxquels touche sa troisième partie. Enfin, nous avons tous expérimenté que l'usage du latin dans notre enseignement nous fait tomber dans des péchés plus que véniels contre la langue de Cicéron et nous coupe de l'audience du public non-ecclésiastique. C'est pourquoi nous souhaitons que cette étude bien charpentée, située dans une perspective très actuelle — quoique puisse faire penser l'appareil scolastique des premières pages — clairvoyante et éclairante sur bon nombre de points, puisse être reprise de manière plus ample et mise à la portée des démographes, des hommes d'action sociale qui ont tellement besoin d'une meilleure information sur le point de vue catholique et en ont souvent le vif désir. Mais, dès à présent, l'ouvrage du P. 'Sigmond mérite l'attention des moralistes; ils retireront de sa lecture un profit substantiel. C. Mertens, S. J.

LITURGIE

L. C. Mohlberg, O.S.B., L. Eizenhöfer, O.S.F. et P. Siffrin, O.S.B. — *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV(80)*. Coll. Rerum ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes, I. Rome, Herder, 1956, 25 × 18 cm., CXVI-454 p., 6 hors-texte. Prix : 9.800 lires.

— *Missale Francorum (Cod. Vat. Reg. lat. 257)*. Même collection, II. Rome, Herder, 1957, 25 × 18 cm., XXVI-107 p., 6 hors-texte. Prix : 2.400 lires.

L'apparition d'une nouvelle collection de textes est toujours un heureux événement pour la science. Aussi est-ce avec une impatience pleine d'espoir que depuis la publication du premier fascicule de la *series minor* (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 557), les liturgistes attendaient la *series maior* qu'elle annonçait. Leur attente n'a pas été déçue.

1. Le premier ouvrage publié dans la série est, comme il se doit, le plus ancien « sacramentaire » de la liturgie romaine. Son premier éditeur, Francesco Bianchini (1735), y vit l'œuvre du Pape S. Léon, à cause de rapprochements frappants entre certaines des pièces qu'il contient et les œuvres de ce pontife. C'est pourquoi il lui donna le nom sous lequel il continue généralement à être cité : « *sacramentarium leoninum* », bien qu'il ne soit en fait qu'une compilation nullement officielle de textes liturgiques romains des V^e^ et VI^e^ siècles. Le texte nous est conservé par un seul manuscrit, incomplet environ du premier quart, le ms. LXXXV (autrefois 80) de la Bibliothèque du Chapitre de Vérone, d'où l'autre nom sous lequel ses éditeurs actuels ont préféré publier ce recueil, comme l'avait fait avant eux Assemani au tome VI de son *Codex liturgicus Ecclesiae universae* (1754). A peu près à la même époque, les frères Ballerini en donnaient une nouvelle édition « revue sur le manuscrit » (mais Feltoe met en doute le sérieux de cette révision) dans leurs *Opera S. Leonis* (1754). C'est l'édition qui est reproduite dans Migne, *P.L.*, t. 55, col. 1-156. A l'époque moderne enfin, Feltoe en donna une édition critique (1896), à laquelle dom Cabrol (D.A.C.L., t. VIII, 2^e^ partie, col. 2551) n'épargne ni les éloges ni les critiques : « On nous pardonnera, conclut-il, ces critiques sur un travail si méritoire; elles prouvent que

tout n'est pas dit sur ce fameux document, et qu'il reste encore beaucoup à faire.» Sans doute l'éminent bénédictin aurait-il estimé que « beaucoup a été fait » par cette nouvelle édition, car elle nous donne tout ce dont il regrettait l'absence dans l'œuvre de Feltoe. L'ouvrage débute par une introduction minutieuse qui nous décrit le manuscrit sous tous ses aspects, matériels et formels, étudie ses caractéristiques linguistiques, son contenu et sa nature, détaille les essais de datation des diverses pièces qui y sont rassemblées, entreprend la comparaison de notre texte avec les autres sacramentaires latins (et avec ses propres doublets), nous renseigne enfin sur les éditions, descriptions et reproductions phototypiques du manuscrit. Vient ensuite l'édition proprement dite, avec son apparat critique et l'indication continue des parallèles dans les autres sacramentaires (selon le système décrit en dernier lieu dans les *Ephemerides Liturgicae,* 63(1949), p. 76-80 et appliqué ici pour la première fois). Cette édition est suivie de la publication, en annexe, de sept textes apparentés. L'ouvrage se termine par 250 pages de tables : liste des *incipit,* table des citations scripturaires, index verbal, table alphabétique des noms et des matières. Six planches dépliantes illustrent l'ouvrage et aident à se rendre un compte exact des descriptions si soigneusement données dans l'introduction.

2. Le *Missale Francorum* (*Cod. Vat. Reg. lat.* 257) fut ainsi baptisé par son premier éditeur, le Cardinal Tommasi (Thomasius) (1680). L'édition reproduite dans Migne, *P.L.,* t. 72, col. 317-340, est reprise à dom Mabillon (1685), qui donne un texte corrigé au point de vue grammatical et orthographique. Ce texte a connu d'autres éditions anciennes, mais une édition critique moderne de l'ensemble de ce recueil faisait jusqu'à présent défaut. Cette lacune est maintenant comblée. Comme l'ouvrage ci-dessus recensé, celui-ci débute par une introduction qui nous signale les éditions antérieures, totales ou partielles, nous décrit le manuscrit, son écriture, son ornementation, sa langue et essaie de préciser le lieu et la date de sa rédaction. Suit l'édition critique du texte, puis un certain nombre d'annexes : comparaison détaillée de notre texte avec les autres sacramentaires latins; étude du Gélasien comme source de notre texte; le rituel du mariage et le texte du Canon dans le *Missale Francorum*; examen de quelques fragments apparentés. Deux index terminent le volume : l'un donne la liste alphabétique des formules liturgiques employées par notre texte, l'autre est la table des noms et des matières. Six reproductions photographiques à pleine page illustrent le volume.

Tout en félicitant les éditeurs pour ce magnifique travail, qu'ils nous permettent de formuler un vœu : c'est qu'ils trouvent le temps et les ressources nécessaires pour continuer en si bonne voie : « Ad multos alios libros! »

L. Renwart, S. J.

J. Beckmann. — *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes.* Gutersloh, Bertelsmann, 1956, 23 × 15 cm., xii-315 p. Prix : 25 marks.

Ce recueil de textes a été conçu comme un complément aux traités de science liturgique de Rietschel-Graff (cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 422) et de Müller-Blankenburg, et comme un instrument de travail pour tous ceux qui s'intéressent à la liturgie. Les recueils similaires parus avant guerre (Hering, Clemen, Quasten) sont tous épuisés depuis longtemps; le recours aux textes originaux est souvent long et difficile. D'autre part une étude sérieuse du développement de la liturgie ne peut se passer du contact avec les textes, si possible dans leur langue originale. Faciliter ce contact, tel a été le but de l'auteur, qui a bien dû se limiter aux cérémonies principales, et nous fournit en six chapitres d'inégale longueur les documents les plus importants pour l'histoire de la Messe. Ce sont : les documents primitifs (Prima Clementis, Didachè, Justin, Tradition Apostolique, Papyrus de Dèr-Balyzeh); la liturgie grecque au 4e siècle (Sérapion de Thmuis, Cyrille de Jérusalem, Constitutions Apostoliques); la liturgie de l'Eglise Grecque (liturgie « de S. Jean Chrysostome »); la Messe dans l'Eglise Latine (rites gallican, mozarabe, romain ancien et actuel); le culte à l'époque de la Réforme (Luther, Zwingle, Calvin, l'Anglicanisme) et sa « Restauration » au XIXe siècle (« Agende » de Prusse, Bavière et Hanovre). Les textes sont cités

dans leur langue originale; un appendice donne en plus la traduction en allemand des textes grecs et français. Chaque œuvre est introduite en quelques lignes et précédée d'une bibliographie succincte, où dominent les ouvrages en langue allemande. Bien qu'il soit directement destiné à un public de langue allemande, ce recueil rendra néanmoins d'utiles services aux lecteurs de langue française, qui n'auront guère de peine à compléter la bibliographie de chaque sujet en s'aidant des ouvrages cités par l'auteur. L. Renwart, S. J.

H. Lietzmann. — *Messe und Herrenmahl.* Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Coll. Arbeiten zur Kirchengeschichte, 8. 3e édit., Berlin, W. de Gruyter, 1955, 23 × 15 cm., xii-264 p. Prix : 20 marks.

Se donnant pour tâche de remonter de la Messe à la Cène du Seigneur, l'auteur divise son exposé en dix-sept chapitres, dont le plan rigoureux permet de se guider aisément à travers la forêt touffue des rites anciens. Après une description sommaire des livres liturgiques (ch. I), il étudie les principales parties de la liturgie eucharistique : le récit de l'institution (ch. II), l'anamnèse (ch. III), l'épiclèse (ch. IV, VI et VIII), les prières d'offrande (ch. V et VII), enfin la prière eucharistique (ch. IX). Après cette première partie, purement préliminaire dans la pensée de l'auteur, mais qui reste sans doute la plus suggestive et la plus riche en observations positives, celui-ci nous livre dans les chapitres suivants les conclusions de son enquête : toutes les liturgies étudiées se ramènent à deux types primitifs : Hippolyte (ch. X) et Sérapion (ch. XI). En remontant le cours de l'histoire, Lietzmann croit pouvoir les rattacher à deux traditions opposées : la tradition paulinienne, dominée par l'idée de sacrifice, et la tradition synoptique, dont S. Marc nous a conservé la forme primitive, celle d'une « fraction du pain ». Si les comptes rendus contemporains de la première édition (1926) se sont tous plu à louer les grandes qualités de ce travail, les auteurs catholiques n'ont pas manqué de faire remarquer la fragilité des bases sur lesquelles l'auteur construit son hypothèse principale, celle des deux traditions irréductibles. Notons toutefois que le R. P. Lebreton (*Recherches de Science Religieuse,* 1927, p. 332) signalait l'intérêt qu'il y aurait à rechercher s'il n'existerait pas non deux traditions liturgiques opposées « que personne, ni à Jérusalem ni à Corinthe, ne semble avoir remarquée(s) parmi ceux mêmes qui contestaient le plus jalousement les initiatives et l'autorité de l'apôtre », mais bien deux tendances d'interprétation théologique, « deux courants de tradition qui ne sont pas sans doute entièrement isolés l'un de l'autre, mais qui conservent cependant l'un et l'autre leurs caractères distinctifs. » Cet ouvrage en est à sa seconde réédition depuis la mort de l'auteur (1942). C'est dire toute l'actualité que garde ce travail d'un maître. L. Renwart, S. J.

G. Ellard, S. J. — *Master Alcuin, Liturgist. A Partner of our Piety.* Coll. Jesuit Studies. Chicago, Loyola University Press, 1956, 24 × 16 cm., xiv-266 p. Prix : $ 4.00.

L'œuvre liturgique d'Alcuin avait été étudiée dans l'article que dom Cabrol lui consacra au tome I du *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (col. 1072-1092). Depuis lors (1924), aucune étude d'ensemble ne lui avait plus été consacrée (le dernier biographe d'Alcuin en langue française, Arthur Kleinclausz, ne consacre que vingt pages, d'ailleurs remarquables, à cette question). Entre-temps cependant le renouveau des études liturgiques et l'intérêt croissant porté aux anciens textes avaient suscité de nombreuses publications. Et celles-ci avaient précisé nombre de points de détail, portant la lumière ici, faisant surgir ailleurs de nouvelles questions. Aussi une nouvelle synthèse s'indiquait-elle. Le R. P. Ellard, professeur d'histoire ecclésiastique et de liturgie à la Faculté S. J. de théologie de St. Mary's (Kansas, U.S.A.) l'a entreprise, avec la parfaite connaissance des sources et de la littérature que peut seule donner une longue fréquentation du sujet (la première idée de ce travail lui fut suggérée, nous dit l'auteur, il y a plus de trente ans par la remarque suivante lue dans une étude

bibliographique : « La contribution d'Alcuin à la liturgie a dû être considérable, mais dans l'état actuel de nos connaissances, il serait difficile de dire en quoi elle a pu consister »). A qui lira ce livre, où une grande érudition n'empêche jamais une remarquable aisance dans l'exposé, se dévoilera tout un chapitre de l'histoire de notre liturgie romaine, tant est grande la part qu'il faut reconnaître à Alcuin dans le développement et l'unification de la liturgie romaine dans l'empire carolingien : chant liturgique, rituel du baptême, lectionnaire, missel du Pape Adrien avec son supplément, recueil de messes votives, correction du texte de la Vulgate, place du Credo à la messe, autant de domaines où l'influence d'Alcuin fut profonde. L'auteur consacre les divers chapitres de son ouvrage à l'étudier, point par point. Il les encadre par deux chapitres préliminaires, qui nous dépeignent le milieu et « l'anarchie liturgique » qui y régnait et une conclusion, qui nous décrit « le rite romain après Alcuin », nous faisant ainsi saisir sur le vif tout ce que notre liturgie romaine doit à ce moine anglais fixé à la cour de Charlemagne. Excellent travail, qui se recommande à l'attention de tous les liturgistes. L. Renwart, S. J.

G. Ellard, S. J. — *The Mass in Transition.* Milwaukee, Bruce, 1956, 24 × 16 cm., xii-388 p. Prix : $ 6.00.

Le mouvement liturgique, qui démarra il y a une cinquantaine d'années, subit la loi de l'accélération constante. Il n'est pas encore près d'aboutir, bien que les grandes lignes de la « réforme » se dessinent déjà avec une certaine netteté. Documents pontificaux, congrès, publications, expérimentations paroissiales et projets se suivent à un rythme tel qu'on éprouve le besoin de faire le point. C'est précisément le but que poursuit le livre du P. Ellard. Il constitue par sa documentation quasi exhaustive une base indispensable d'étude et de discussion. Ses 20 chapitres abordent selon un plan sensiblement identique les points où la réforme s'est manifestée jusqu'à présent. Les documents pontificaux récents sont cités (en anglais) en larges extraits, sinon *in extenso,* précisés par les commentaires autorisés et les articles de revues, replongés dans leurs dimensions historiques, illustrés par les projets à l'étude qui montrent le sens de l'évolution telle que l'envisagent les documents eux-mêmes. Chaque chapitre se clôt sur une prière et une abondante bibliographie. Nous ne pouvons que citer quelques titres pour montrer l'ampleur de l'ouvrage : la simplification des rubriques, l'usage de la langue vernaculaire, l'art sacré et la musique religieuse, le jeûne eucharistique, les messes du soir, le nouvel *Ordo* de la Semaine Sainte, l'utilisation des deux Testaments dans les lectures publiques et le bréviaire. Réformes périphériques qui ne se comprennent qu'en vue d'un renouveau qui doit s'opérer, grâce à la liturgie, dans le cœur des chrétiens eux-mêmes : la revalorisation de la prière publique, une participation plus active et plus vraie des fidèles à l'offertoire, une conscience plus vive que leur assistance au Sacrifice doit inclure leur communion au Corps sacramentel et au Corps mystique du Christ. Le dernier chapitre esquisse à grands traits le mouvement liturgique dans les cultes non-catholiques, montrant ainsi la portée oecuménique non-négligeable de la réforme liturgique. La clarté de cet ouvrage, qui ne ménage ni les subdivisions ni les plans schématiques en rend commode la consultation. Il s'enrichit d'une nomenclature complète de tous les documents officiels des cinquante-cinq premières années du siècle, d'un appendice sur la liturgie catholique en Inde et de deux index fort pratiques. J. Bouvy, S. J.

J. A. Jungmann. — *Des lois de la célébration liturgique.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 19 × 12 cm., 186 p.

Ces pages sont le fruit d'un long enseignement de la liturgie et ont été rassemblées sous leur forme actuelle à l'occasion d'une Semaine sacerdotale (Innsbruck, 1938). Dans ces conférences liturgiques, l'auteur traite en maître un thème relativement négligé par les liturgistes contemporains : celui des lois qui, de par la nature même des choses, président aux formes liturgiques. Ces lois profondes que le passé nous découvre, que nous retrouvons identiques sous la diversité des liturgies chrétiennes et de leur évolution, sont pleines d'enseignements

pour nos jours aussi : seuls ceux qui les respectent feront œuvre durable et chrétienne. De ce point de vue, la méditation de ce petit livre s'impose à tous ceux qui s'intéressent à la liturgie. L. Renwart, S. J.

Th. KLAUSER. — *Petite histoire de la liturgie occidentale.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 19 × 12 cm., 144 p.

Ce petit volume réunit deux études publiées en 1944 et 1949 par le professeur à l'Université de Bonn et directeur de l'Institut Joseph Dölger. La première retrace brièvement l'histoire de la liturgie occidentale en y distinguant quatre périodes : les débuts créateurs, l'hégémonie germano-franque (de S. Grégoire le Grand à Grégoire VII), l'époque de l'unification et la période de l'arrêt ou des rubriques (à partir du Concile de Trente). L'Auteur s'attache à montrer dans l'étude de chacune de ces périodes l'apport original des recherches liturgiques qui suivirent la première guerre mondiale. La leçon qui se dégage de cet exposé et des exemples qui l'illustrent (sort de l'*Oratio fidelium,* récitation silencieuse du canon, position de l'autel, etc.) est que chaque « petite modification des traditions a entraîné tout le développement de la piété au cours des siècles suivants, avec tous ces phénomènes que... nous déplorons aujourd'hui ». Ceci doit nous convaincre « de la gravité de telles décisions » et nous invite à laisser là « toute impatience quand il s'agit des détails du renouveau liturgique » (p. 100-101). — La seconde de ces deux études réunit les directives pour la construction des églises selon l'esprit de la liturgie romaine, résultat des travaux de la commission liturgique de la conférence épiscopale de Fulda. Les architectes les consulteront avec profit. J. Bouvy, S. J.

C. MOUSSESS. — *Les livres liturgiques de l'Eglise chaldéenne.* Tome I. Beyrouth, Photo-Presse, 1955, 24 × 17 cm., XXII-160 p. Prix : 1 D.I.

Bien que la liturgie chaldéenne soit l'une des plus anciennes, il n'est pas facile de se renseigner sur elle avec exactitude. C'est à combler cette lacune que l'auteur a consacré sa thèse doctorale. Travail difficile, si l'on songe que plusieurs de ces ouvrages s'utilisent encore actuellement sous forme de manuscrits. Aussi l'auteur doit-il commencer par établir la liste des livres qu'il considère comme liturgiques et par justifier les points où celle-ci diffère des listes données par d'autres orientalistes. Les dix chapitres qui suivent cette introduction sont autant de monographies de ces divers livres liturgiques : ils en étudient les éditions, les manuscrits, le contenu et la disposition des textes, l'existence éventuelle de plusieurs schémas ou de plusieurs traditions liturgiques ainsi que leurs interréactions, etc. Ils constituent une excellente introduction à des études liturgiques et doctrinales plus détaillées; souhaitons-les nombreuses et espérons que l'auteur de ces pages aura souvent encore l'occasion de nous faire mieux connaître les richesses de son patrimoine liturgique. L. Renwart, S. J.

Fr. AMIOT. — *Histoire de la messe.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle. X^e^ partie : L'Eglise dans sa liturgie et ses rites, 109. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 15 cm., 128 p. Prix : 300 frs.

Puisant sa riche documentation aux travaux les plus récents et les plus sérieux, comme en témoigne la courte bibliographie, cette Histoire de la Messe prétend rester dans la ligne de la collection « Je sais - Je crois » et être un ouvrage de vulgarisation. Sa lecture en est captivante comme celle d'une histoire toujours actuelle dont on redécouvre des richesses insoupçonnées ou oubliées. Une première partie esquisse la formation de l'Action liturgique depuis ses origines jusqu'à saint Grégoire le Grand. Dans une seconde partie l'A. analyse la messe romaine actuelle à la lumière de l'histoire. On appréciera la forte structure de cet ouvrage et son souci de faire comprendre des gestes aujourd'hui figés

par les rubriques, de suggérer de judicieuses réformes éventuelles, de recueillir les plus belles prières du « Propre » et de souligner l'apport du chant liturgique à l'expression de la foi de la communauté en prière. J. Bouvy, S. J.

Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, summorum pontificum cura recognitum. 5e édit., Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1956, 19 × 12 cm., 12-XCII-1698-(210)-80*-8 p. Prix : 5.800 à 9.200 lires suivant reliure.

Depuis 1928, les Editions Vaticanes n'avaient plus réédité le Bréviaire en un volume ou *« totum »*, dont nous présentons aujourd'hui l'*editio quinta post typicam*. Malgré le succès des bréviaires en quatre parties — la division en cinq volumes, par séparation du Temps Pascal d'avec celui du Carême, n'a eu qu'un succès éphémère, et c'est dommage car elle facilitait grandement la récitation de la *Pars verna* — le bréviaire en un volume garde ses fidèles clients, attirés non seulement par l'économie qu'ils réalisent (selon les reliures, ce bréviaire revient au quart ou au tiers d'un autre), mais encore par l'avantage qu'il leur procure d'avoir sous la main, à tout moment, l'ensemble des textes de l'année liturgique. Grâce aux énormes progrès réalisés dans la fabrication du papier et l'impression, grâce aussi au choix judicieux du caractère, très lisible malgré sa petitesse relative, les éditeurs en sont arrivés à ce que leur *totum* ne soit guère plus gros qu'une *pars* de même format éditée il y a vingt ans. Tous les offices récemment concédés à l'Eglise universelle, et notamment les modifications apportées aux rubriques et aux textes de la Semaine sainte, ont été insérés à leurs places respectives. Un détail enfin, pour terminer : dans le psautier, dans les communs et aux fêtes ayant des psaumes propres, le numéro d'ordre de chacun de ceux-ci dans l'Heure en cause a été indiqué, discrètement, mais très clairement, ce qui aide à retrouver de suite l'antienne appropriée. L. Renwart, S. J.

J. Nabuco. — *Ius Pontificalium*. Introductio in Caeremoniale episcoporum. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1956, 23 × 15 cm., XXIV-404 p.

Après sa magistrale étude sur le *Pontifical Romain*, Mgr Nabuco entreprit, nous dit la préface de ce livre, un travail analogue pour le *Caeremoniale episcoporum*. Mais ce fut pour s'apercevoir bientôt qu'un travail plus utile était à faire : une sorte de codification du droit prélatice tel qu'il découle du *Caeremoniale episcoporum* et des décisions pontificales qui l'ont interprété, complété ou modifié. Une division s'indiquait, celle du Droit Canon : Personnes, Choses, Actions. Ces trois livres sont à leur tour subdivisés en titres, chapitres, articles et paragraphes. Le dernier livre ne traite des fonctions qu'en général, car il ne manque pas de bons ouvrages décrivant les fonctions pontificales courantes; il n'entre dans plus de détails que s'il s'agit de rites qui s'appuient sur des coutumes de valeur discutable. La grande érudition de l'auteur, sa parfaite connaissance des documents romains ainsi que les remarques judicieuses qu'il ajoute en note font de cet ouvrage un instrument précieux pour tous ceux qui ont à s'occuper du droit liturgique des prélats. De bonnes tables, systématique et analytique, rendent la consultation de l'ouvrage très facile. Une double note bibliographique, l'une sur les diverses éditions du *Caeremoniale episcoporum*, l'autre sur les ouvrages qui ont traité des matières qu'il renferme, rendra elle aussi grand service. L. Renwart, S. J.

O. F. Ter Reegen, S.S.S. — *De sacramentsprocessie*. Onderzoek naar de bronnen van het processie-ceremonieel in het *Caeremoniale episcoporum* (Liber II, cap. 33). Bruxelles-Nimègue, Ssma Eucharistia, 1956, 23 × 15 cm., VI-66 p.

Chaque année, la revue *Ssma Eucharistia* consacre un numéro double ou triple à l'étude d'une question spéciale. Pour 1956, elle publie une intéressante mono-

graphie du Dr Ter Reegen, S.S.S., sur « La Procession de la Fête-Dieu. Etude sur les sources de son cérémonial dans le *Caeremoniale episcoporum* ». L'information de l'auteur ne s'est pas limitée aux travaux imprimés, il a personnellement dépouillé les diaires et autres ouvrages manuscrits des cérémoniaires de la cour pontificale du XIV^e^ au XVI^e^ siècle. Cette étude lui permet de montrer l'influence qu'ont eue les processions en l'honneur des reliques sur l'organisation de la procession du T.S. Sacrement, la grande variété des coutumes locales et l'introduction progressive de cette procession à la cour pontificale. Armé du résultat de ces recherches, l'auteur peut conclure que le *Caeremoniale episcoporum* dépend directement, pour ce chapitre, de la manière de faire de la cour pontificale, telle que l'avaient peu à peu fixée ses cérémoniaires. Le *Rituel romain* à son tour adaptera cette liturgie aux églises paroissiales. Etude intéressante et très instructive. L. Renwart, S. J.

W. Esser. — *Der Einfluss der liturgischen Erneuerung auf die Messpredigt vor dem Erscheinen der Enzyklika « Mediator Dei »*. Coll. Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, Band 13. Munich, K. Zink, 1956, 24 × 16 cm., XI-298 p. Prix : 24 marks.

C'est à un chapitre de l'histoire de la prédication, envisagée du point de vue théologique, que l'auteur a consacré ses recherches. Une introduction nous brosse d'abord à larges traits l'histoire des rapports entre la liturgie et la prédication. Celles-ci furent unies dès le début, comme on peut déjà le voir dans les Actes des Apôtres; un âge d'or, celui des grandes catéchèses mystagogiques, s'épanouit à l'époque patristique, puis se produisit un déclin qui alla s'accentuant durant des siècles : ce fut d'abord le triomphe de l'allégorie dans les explications de la Messe (Amalaire), puis une importance de plus en plus faible donnée à la liturgie dans la prédication (la scolastique), pour aboutir, avec l'âge d'or du classicisme français et son rayonnement international, à une prédication où c'est à peine si l'on découvre encore trace d'une influence de la liturgie (nous sommes d'ailleurs à l'époque où l'on se préoccupe aussi de corriger le latin « barbare » des vénérables hymnes du bréviaire). La réaction commence avec l'*Aufklärung* : pour réaliser enfin le vœu du Concile de Trente que la liturgie soit expliquée au peuple, on projette de le faire non plus avec les allégories du moyen âge, mais de façon à rendre « intelligible » à chacun le sens réel des cérémonies : intention excellente, on le voit, mais qui fut gâtée par le rationalisme moralisateur de l'*Aufklärung*. Le mépris pratique qu'il contenait du caractère mystérieux et surnaturel de la liturgie (et de la religion chrétienne en général) provoqua à son tour une réaction, à laquelle reste attaché le grand nom de dom Prosper Guéranger. La liturgie romaine, intangible, « revêtue à nouveau du redoutable manteau des saints mystères », est proposée au prédicateur dont toute la mission sera d'introduire le peuple à la contemplation de ses sacrées profondeurs. Alors s'ouvre la période que l'auteur étudie en détail, celle qui du « liturgicisme » (la liturgie est le tout de la mission du prêtre, tout le reste doit lui être ramené comme à son centre, le critère suprême en matière religieuse devient : ceci est liturgique, cela ne l'est pas) mènera à la position équilibrée que canonisera l'encyclique *Mediator Dei* : liturgie et prédication de la parole de Dieu dans toute sa plénitude sont deux devoirs essentiels du prêtre; s'ils ont à se compléter mutuellement, l'un n'a pas à prendre le pas sur l'autre, car le Verbe de Dieu se donne à nous et par le mystère de la parole et par celui des sacrements. Cet aperçu montre tout l'intérêt de cette étude pour une juste compréhension de la liturgie, de la prédication et de leurs rapports mutuels. L. Renwart, S. J.

Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des Diocèses de France. Paris, Edit. du Vitrail, 1956, 18 × 13 cm., 108 p. Prix : 270 frs.

Il faudrait tout ignorer de la situation réelle du mouvement liturgique pour ne pas sentir tout le bien que peut faire, s'il est loyalement appliqué, le *Direc-*

toire que nous recensons. Car, à côté de dévouements admirables, d'efforts animés à la fois par le zèle apostolique et le bon sens, il y a, comme dans tout mouvement jeune et vigoureux, toute une frange d'essais maladroits, d'adaptations aussi intempestives que bien intentionnées et même, il faut oser le dire, d'impatiences vis-à-vis des « sages lenteurs de l'Eglise » et d'initiatives privées qui frisent la désobéissance quand elles ne l'atteignent pas. Et ce sont ces excès d'une tendance excellente en soi qui fournissent aux « immobilistes » (car il en reste aussi, hélas!) les meilleurs arguments pour entretenir leur « bonne conscience » d'être, seuls, les défenseurs de la Tradition. C'est pourquoi ce Directoire se doit de rappeler aux uns que leur charge pastorale comporte aussi le devoir d'aider leurs fidèles à participer activement à la Sainte Messe, et aux autres qu'il « est certes des réformes que l'on peut souhaiter et même préparer par des études sérieuses; mais on n'a pas le droit de les effectuer par initiative personnelle ». Aucun travail sérieux ne peut se faire sans une claire vue des principes dogmatiques à mettre en œuvre. Aussi, après avoir marqué comme conditions essentielles du succès que les prêtres acquièrent une connaissance doctrinale puisée aux sources authentiques (et pas seulement inspirée de telle ou telle tendance en vogue) et que les fidèles y participent par une éducation liturgique patiente et adaptée, le Directoire s'ouvre-t-il par un bref rappel des « Préliminaires doctrinaux » indispensables et se termine-t-il par un appendice donnant de larges extraits des principaux textes du Magistère. Nous ne le suivrons point pas à pas dans le déroulement des chapitres, où sont étudiés en détail les divers aspects de la célébration de la Sainte Messe. Bornons-nous à relever, toujours dans la même ligne de sérieux doctrinal, l'indication du motif profond de la nécessité de toujours de la catéchèse : « la liturgie nous apporte les richesses d'un mystère et le mystère réclamera toujours une initiation »; le rappel que la célébration est déjà en elle-même une catéchèse, ce qui a pour conséquence, entre autres, d'imposer au prêtre la fidélité aux rubriques pour « assurer l'authenticité de sa mission »; enfin un exposé très nuancé de la part active des fidèles dans la célébration, part différente de celle du célébrant, fondée comme la sienne sur l'esprit de foi, part qui trouve sa réalisation la plus parfaite dans la communion sacramentelle (on lira aussi avec intérêt les lignes consacrées à la participation par le silence). Avec les ouvrages similaires, composés pour d'autres diocèses, ce Directoire mérite de devenir le « bréviaire » de la pastorale liturgique de la Sainte Messe. L. Renwart, S. J.

H. A. P. Schmidt, S. J. — *Hebdomada sancta.* Vol. I : *Contemporanei Textus Liturgici, Documenta Piana et Bibliographia.* Rome, Herder, 1956, 24 × 17 cm., xx-302 p. Prix : 1.300 lires.

Professeur de liturgie à l'Université Grégorienne, l'auteur a voulu fournir aux élèves en théologie un instrument de travail leur permettant de s'initier à la méthode de la science liturgique : le retour aux sources. Le tome premier, seul paru à ce jour, comporte trois parties. La première donne, présentés en colonnes parallèles, le texte complet de l'*Ordo Hebdomadae sanctae instauratus,* celui du Bréviaire et du Missel avant cette réforme, ainsi que ceux des deux éditions (1951 et 1952) de la Vigile pascale restaurée *ad experimentum*; aussi la comparaison des textes et des rubriques peut-elle se faire avec grande facilité. On regrettera, mais ce n'est qu'un détail, que l'auteur n'ait pas jugé utile de reproduire les rubriques de l'*editio quinta post typicam* du Bréviaire en regard des textes correspondants de l'*Ordo Hebdomadae sanctae instauratus,* car leur rédaction et leur disposition dans le Bréviaire résoud les doutes soulevés çà et là sur leur interprétation exacte. On pourra certes y suppléer, avec un peu plus de peine, grâce à l'instruction de la S.C. des Rites sur les modifications à apporter dans l'impression des Bréviaires, instruction reproduite *in extenso,* ainsi que les autres documents pontificaux sur notre sujet depuis 1951 jusqu'en fin 1956, dans la deuxième partie de l'ouvrage. La troisième, qui ne sera pas la moins précieuse, est une bibliographie systématique en 588 numéros des livres et articles (à l'exclusion des ouvrages généraux et des encyclopédies et dictionnaires) traitant de la Semaine sainte ou de l'un de ses aspects. Nous espérons pouvoir annoncer bientôt à nos lecteurs l'achèvement de ce remarquable ouvrage, dont le second volume est annoncé. L. Renwart, S. J.

Liturgica 1. Cardinali I. A. Schuster in memoriam. Coll. Scripta et Documenta, 7. Abbaye de Montserrat, 1956, 26 × 18 cm., xx-600 p.

La plupart des articles de cet important ouvrage sont écrits en catalan. Les Pères Bénédictins de Montserrat l'offrent en hommage posthume au Cardinal Schuster, abbé de Saint-Paul-hors-les-Murs avant d'être archevêque de Milan, avec qui ils furent liés d'une très vieille et profonde amitié. Dom Diaz retrace la vie et établit la bibliographie complète du Cardinal (1-26). Nous ne pouvons que donner un aperçu sommaire de ce recueil d'études remarquable de précision et de documentation. — Se basant sur l'encyclique *Mediator Dei* et la théologie de saint Thomas, D. Villanova essaie de dégager l'idée d'une certaine sacramentalité de l'année liturgique (27-44). — D. Girbau traite de l'usage de la Bible dans la liturgie (45-65). Il montre comment trois textes d'introït (2e Dim. de l'Avent : Is. 30, 30; Pâques : Ps. 138 (139), 18; Commun des Apôtres : Ps. 138 (139), 17) ont détourné le sens originel et pose la question d'une certaine inspiration liturgique guidant l'emploi de l'Ecriture dans la prière publique. — L'étude de D. Franquesa sur la concélébration (67-90) apporte un nouveau témoignage sur la limitation de cette cérémonie à des circonstances solennelles et exceptionnelles, comme l'attestation de la communion dans la foi, l'hommage rendu à un haut dignitaire ecclésiastique, l'excommunication d'un membre du clergé. — D. Pinell montre que l'office du Lucernaire en Occident n'était pas une partie des Vêpres mais s'est transformé en office vespéral (91-149). — Dans une courte note, D. Olivar suggère une révision des titres des sermons et homélies du bréviaire monastique, qui tienne compte des découvertes récentes concernant leur authenticité (295-309). — D. Brasó a recueilli dans l'archéologie chrétienne tous les sens de la *velatio manuum* (311-386). D'origine syrienne, adoptée dans le cérémonial de la cour impériale romaine, puis dans la liturgie de l'Eglise, elle souligne l'acte d'offrir, de recevoir, de soutenir un objet de caractère sacré; ou encore les mains voilées sont la simple expression d'un sentiment de respect ou d'adoration ou même de tristesse. — Il ressort de l'étude très fouillée de D. Llopart sur le N.T. et les mss de Qumrân que la vigile pascale était déjà célébrée aux temps apostoliques, dès l'an 50 en Palestine (387-522). — Quelques pages de D. Vila-Abadal traitent du droit pontifical des abbés réguliers (523-532). — Outre l'étude de D. Moragas sur l'hymnaire de Huerca (277-293), signalons enfin le travail de D. Mundó qui honore spécialement cette publication bénédictine : on y trouvera l'édition critique du *Liber Commicus* d'après le ms. palimpseste de Paris lat. 2269. L'analyse de ce document des années 800 amène l'A. à étudier les vicissitudes de la liturgie visigothique et de ses divers courants en France Narbonnaise et en Catalogne; trop attachée à la tradition elle sera bientôt supplantée par la liturgie franco-romaine (151-275). — Cet ouvrage ne s'adresse qu'aux spécialistes. Il aurait réjoui par sa probité et l'intérêt de ses résultats celui auquel il rend hommage.

J. Bouvy, S. J.

B. Capelle, O.S.B. — *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire. I. Doctrine.* Louvain, Abbaye du Mont-César, 1955, 25 × 18 cm., 282 p. Prix : 170 frs.

Il est peu de noms plus connus dans le domaine liturgique que celui du Rme dom Capelle, Abbé du Mont-César. Gageons cependant que plus d'un sera étonné, à la lecture de ces pages, en prenant conscience de toute l'importance de la contribution de dom Capelle au mouvement liturgique durant ces 25 années. Les textes ici rassemblés ont paru pour la plupart dans les *Questions Liturgiques et Paroissiales* ou ont fait l'objet de leçons aux *Semaines liturgiques* belges entre 1928 et 1940. C'était l'époque où le mouvement liturgique commençait de connaître, comme il arrive toujours, la phase ardue de la pénétration, dans les masses, d'une lumière dont l'éclat n'avait frappé jusqu'alors que les élites. Les travaux ont été répartis en trois sections. La première traite de la liturgie en général; la seconde, de la liturgie sacramentelle; la troisième est un commentaire succinct du texte et de la doctrine de toutes les collectes dominicales du

missel romain. L'utilité de ce recueil saute aux yeux, même et surtout à notre époque où le mouvement liturgique connaît la magnifique efflorescence que chacun sait. Car il n'est pas d'épanouissement durable sans approfondissement : quel meilleur instrument pour celui-ci que ces pages où l'on trouvera, présentée et développée par un maître, la théologie liturgique essentielle? L. Renwart, S. J.

J.-D. Benoit. — *Initiation à la liturgie de l'Eglise Réformée de France.* Paris, Edit. Berger-Levrault, 1956, 25 × 16 cm., 188 p.

Ce livre, adressé aux fidèles de l'Eglise Réformée de France, est une présentation et une justification des modifications introduites dans le culte évangélique par le texte officiel, paru en 1955 chez les mêmes éditeurs, de la *Liturgie de l'Eglise Réformée de France.* Son souci constant est de faire apparaître le sens profond, religieux et doctrinal, des divers rites et des changements qui y ont été introduits. Nonobstant ce but très précis, cet ouvrage mérite d'être lu par tous ceux qui souhaitent comprendre mieux nos frères réformés : peu de livres leur offiront aussi belle occasion de saisir « par le dedans » le vie religieuse qui anime leurs communautés. Ce n'est pas sans intérêt non plus que le lecteur catholique se verra à l'occasion silhouetté tel qu'il apparaît aux yeux de ses frères séparés; sans doute se demandera-t-il parfois s'il n'a pas aidé lui-même à ce que la silhouette prenne l'allure d'une caricature. Signalons, en terminant, les pages que l'auteur consacre au « Rôle de la liturgie dans le culte » : elles nous ont paru remarquables. L. Renwart, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Doctrine

Severiano del Paramo, S. J. — *La persona de Jesus ante la critica liberal protestante y racionalista.* Santander, Sal Terrae, 1956, 17 × 12 cm., 202 p. — Dans ce petit ouvrage se trouve résumé le chemin parcouru par la critique du protestantisme libéral et du rationalisme, depuis Reimarus au XVIII[e] siècle jusqu'à notre époque, jusqu'à la « démythologisation » préconisée par Bultmann, en passant notamment par l'école de Tubingue, Renan, Harnack, la « Formgeschichte ». L'auteur détermine chaque fois la position adoptée concernant la personne du Christ. L'ampleur modeste du volume interdisait tout approfondissement du détail; son mérite consiste à donner, pour ceux qui désirent s'initier rapidement à une connaissance des théories hétérodoxes sur le Sauveur, un aperçu historique qui les situe, les expose et mentionne leurs déficiences. — J. G.

A. Hamman, O.F.M. — *Il mistero della salvezza.* Milan, Vita e Pensiero, 1956, 19 × 13 cm., viii-208 p. Prix : 800 lires. — Nous avons déjà présenté (*N.R.Th.*, 1955, p. 1137) à nos lecteurs l'ouvrage « Le mystère du salut », dont nous sommes heureux de signaler la traduction italienne. — J. G.

M.-D. Philippe, O.P. — *Saint Thomas Docteur Témoin de Jésus.* Paris-Fribourg, Edit. Saint-Paul, 1956, 19 × 12 cm., 50 p. Prix : 2,80 frs s. — La sobre ferveur de l'auteur reflète celle du saint et du docteur dont il nous présente, d'un seul mouvement, la doctrine et la vie. La doctrine de saint Thomas n'est pas seulement christocentrique. Elle est le Christ, présent dans les pages mêmes qui ne nomment que le Philosophe et son Commentateur. Car il est l'unique livre de vie que saint Thomas lit aussi bien lorsqu'il explique Aristote que lorsqu'il dicte la *Tertia.* C'est pourquoi la doctrine de saint Thomas ne fait qu'un avec sa vie : loin de la dissimuler, c'est l'extrême réserve de ses œuvres qui révèle sa contemplation la plus personnelle, la plus intime — à condition de les lire dans un esprit de contemplation, d'adoration, sans lequel les pages du P. Philippe, elles aussi, paraîtront abstraites et banales. — A. H.

P. Bläser. — *Rechtfertigungsglaube bei Luther.* Munster, Verlag der Hil-

truper Missionare, 1953, 20 × 14 cm., VIII-54 p. Prix : 3,30 marks. — En exposant la théorie de la foi chez Luther, l'auteur s'abstient de toute discussion, dans le but de favoriser le dialogue entre catholiques et protestants ; il se borne à montrer comment dans la doctrine luthérienne la foi est don absolu et œuvre exclusive de Dieu en l'homme. C'est la caractéristique de toute la conception de la justification telle que la propose le Réformateur, en la rapportant à Dieu seul et en négligeant la collaboration humaine. — J. G.

L. FREMGEN. — *Offenbarung und Symbol.* Das Symbolische als religiöse Gestaltung im Christentum. Gütersloh, Bertelsmann, 1954, 23 × 15 cm., 335 p. Prix : 28 marks. — C'est dans une perspective décidément luthérienne que l'auteur analyse le rôle du symbole dans la Révélation et dans la vie de l'Eglise. Il est surtout préoccupé de repousser la conception catholique de la théologie sacramentelle, l'accuse de magie et d'hypersymbolisme, et estime qu'en se dégageant de cette conception, la Réforme a libéré des forces spirituelles pour une mise en valeur du symbole. Il n'apporte guère d'éléments nouveaux à la controverse, et son ouvrage laisse au catholique l'impression que le protestantisme a considérablement appauvri la portée du symbole sacramentel. — J. G.

E. BENZ. — *Adam. Der Mythus vom Urmenschen.* München-Planegg, O. W. Barth, 1955, 18 × 11 cm., 328 p. Prix : 14,50 marks. — L'auteur voit dans le mythe une révélation du transcendant, dont vivent la théologie et la métaphysique. Il se concentre ici sur le mythe de l'homme primitif, qu'il précise comme mythe de l'androgyne, et réunit dans son ouvrage un choix de textes de divers auteurs, surtout de Jacob Boehme et de ses disciples, choix qui se termine par des extraits de Soloviev et de Berdiaev. Les amateurs modernes de gnose et de théosophie y trouveront un matériel fort intéressant, et les historiens de la philosophie religieuse auront dans ce volume une série de documents sur le thème de l'homme primitif tel qu'il a été traité depuis la Renaissance par des écrivains originaux, en marge des grands courants de philosophie ou de théologie. — J. G.

Th. OHM. — *Ruhe und Frömmigkeit.* Coll. Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften Abhandlung, 34. Cologne-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1955, 24 × 17 cm., 122 p. — Le thème ici traité a servi d'objet aux Exercices de séminaire à Munster avant d'être présenté à l'*Arbeitsgemeinschaft*, puis enfin fixé en livre : c'est dire qu'il a été sérieusement travaillé. L'auteur, à travers toutes les religions, étudie le « Repos », la « Paix », la « Tranquillité » intérieure et extérieure comme conditions de la piété et préparation de l'éternité... On trouvera ici une vaste documentation, fort bien ordonnée, et judicieusement appréciée. — J. M.

Ch. HAINCHELIN. — *Les origines de la religion.* Nouv. édit. En annexe : *Contribution à l'histoire du christianisme primitif*, par Fr. ENGELS. Paris, Edit. sociales, 1955, 23 × 14 cm., 338 p. Prix : 700 frs. — Voici un ouvrage qui est avant tout une arme de propagande. Selon les termes du professeur Nikolski, de Moscou, qui présente le livre, Hainchelin montre « que tout au long de l'histoire du monde antique, la religion a joué un rôle réactionnaire en endormant la conscience du peuple ». Il illustre ainsi la doctrine de Lénine, ainsi que l'affirmation de Staline : « Toute religion est quelque chose d'opposé à la science ». A cet effet il a réuni des considérations puisées chez des auteurs comme Loisy, Guignebert, Dujardin, etc., notamment pour le dernier chapitre, sur le mythe du Christ, que l'on nous dit être « d'un très haut niveau scientifique », mais dont le simplisme fera sourire les lecteurs avertis. Le professeur Nikolski lui-même critique ce livre, trop hâtivement rédigé, qui ne tient pas compte des derniers développements de la science soviétique, et qui accorde trop peu d'attention à la théorie d'un « Père de l'Eglise » (!) « aujourd'hui cardinal » (!), le P. W. Schmidt, dont les travaux sur l'histoire des religions exercent pourtant une grande influence... — J. G.

Studi di Filosofia della Religione. Coll. Archivio di Filosofia. Rome, Frat. Boc-

ca, 1955, 25 × 18 cm., 238 p. Prix de l'abonnement annuel (3 numéros) : 4000 lires. — Ce volume contient plusieurs études intéressantes sur des thèmes où se nouent les rapports de la philosophie et de la religion : *L'ambiguïté et la foi,* par E. Castelli ; *Le sens religieux du « status viae »,* par R. Lazzarini ; *La volonté de vouloir,* par V. Jankélévitch ; *Science et Religion,* par H. Urs von Balthasar ; *La structure transcendentale de la Révélation,* par G. Chiavacci ; *La dialectique de la foi dans l'idéalisme transcendental,* par C. Fabro ; *Interprétation et origine dans la science de la religion et de la mythologie,* par K. Kerenyi ; *A propos de l'histoire et de la mission de la sociologie religieuse,* par G. Mensching ; *Le fondement optimiste de la vraie piété selon Leibniz,* par G. Grua ; *Initium sapientiae,* par M. Adriani ; enfin une note de M. Eliade sur les *aspects initiatiques de l'Alchimie occidentale.* — J. G.

Reginald-Omez, O.P. — *Supranormal ou Surnaturel?* Les Sciences Métapsychiques. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, troisième partie, 36. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 14 cm., 128 p. Prix : 300 frs. — Cet ouvrage ne s'est pas assigné pour but d'exposer des cas de phénomènes supranormaux ou métapsychiques, mais de donner un bref aperçu historique de la science qui les étudie, d'en déterminer l'objet exact ainsi que la méthode et les limites. L'auteur insiste sur la distinction à sauvegarder entre le domaine de ces sciences métapsychiques et le domaine proprement religieux. Il termine par un plaidoyer en faveur d'une parapsychologie scientifiquement élaborée : en effet une étude scientifique des phénomènes paranormaux permettrait de détecter davantage le faux merveilleux, de combattre les abus de la radiesthésie et des consultations de voyantes, et elle enrichirait notre connaissance de la psychologie humaine. On ne peut que louer cette mise au point concernant la science du supranormal, car à la compétence l'auteur joint le bon sens et une saine largeur de vues. — J. G.

A. Rétif, S. J. — *Catholicité.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique du XX^e siècle. 8^e partie : L'Eglise dans son organisation, 87. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 14 cm., 122 p. Prix : 300 frs. — Remontant à Ignace d'Antioche, le mot « catholique » est presque aussi vieux que l'Eglise. Le Credo en fait d'ailleurs l'une de ses notes. Encore faut-il bien le comprendre. Avec clarté, et d'une façon bien documentée, à partir des meilleurs spécialistes (Montcheuil, Lubac, Congar, Journet), le P. Rétif étudie la catholicité selon l'Ecriture, puis dans sa notion théologique ; ensuite dans sa réalisation historique ; enfin, selon son être actuel. A cet exposé fort instructif, et qui reste toujours aisé à suivre, s'ajoute une conclusion sur l'« esprit catholique », dont beaucoup de « catholiques » encore assez particularistes pourront faire leur profit. Une étude solide et utile. — J. M.

R. Haubst. — *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek.* Coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVIII. Heft 1. Munster, Aschendorff, 1955, 24 × 16 cm., XII-143 p. Prix : 9,80 marks. — Il s'agit d'un relevé scientifique, établi avec soin, d'une série d'écrits conservés à la Bibliothèque Vaticane. La première partie comprend les écrits de et sur Nicolas de Cues ; la seconde les écrits de Johannes Wenck. La personnalité de ce dernier en ressort avec assez de relief pour permettre d'étudier, dans une troisième partie, les motifs de son attaque passionnée contre la « Docta ignorantia ». Instrument de travail qui rendra service au spécialiste des études sur Nicolas de Cues, comme aussi à tout spécialiste, théologien, philosophe, ou historien, du moyen âge. — S. D.

J. Gamberoni. — *Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern.* Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Brixen, A. Weger, 1950, 25 × 18 cm., XII-160 p. — Dans cette dissertation de la Grégorienne, fruit de laborieuses recherches chez près de 80 auteurs, il ne faut guère chercher de principes lucides et bien établis sur le commerce civil et cultuel des catholiques avec les hérétiques. L'époque dont elle traite était essentiellement une époque de transition. Mais l'auteur nous

fait voir en revanche, dans une analyse historique d'abord, puis dans un essai de synthèse doctrinale, un curieux spécimen de l'évolution d'une doctrine, tiraillée entre les exigences des normes juridiques et un état de fait que ces normes n'avaient pu prévoir. Le problème des hérétiques n'était considéré, en effet, par les moralistes de l'époque que du point de vue de leur excommunication. Aussi voyons-nous passer leur opinion, par suite de l'application aux protestants de la Constitution « Ad evitanda » de Martin V, d'un rigorisme impraticable, interdisant même tout contact civil, à une interprétation étonnamment bénigne de la « communicatio in sacris ». Ce n'est que vers la moitié du XVII[e] siècle qu'une doctrine plus équilibrée, élaborée surtout par les moralistes des pays protestants, vient s'établir et faire école. On regrettera seulement que l'auteur ne nous ait pas donné plus qu'une ébauche de cette histoire intéressante. La traduction des termes juridiques latins ne semble pas toujours heureuse. — P. H.

Dévotion mariale

Beauraing : la Vierge au cœur d'or. Revue : *Marie,* vol. X, n° 3, sept.-oct. 1956. Nicolet (Québec), Centre Marial Canadien, 1956, 26 × 20 cm., 128 p. Prix de l'abonnement 4 $. — Avec de nombreuses et belles illustrations, avec une impressionnante série d'articles rédigés par des collaborateurs de choix, parmi lesquels se trouvent Mgr Charue, Mgr Himmer, Mgr Grente, Mgr Théas, Mgr Suenens et plusieurs autres évêques, la revue canadienne « Marie » présente un numéro spécial sur Notre-Dame de Beauraing, qui retrace l'histoire des apparitions, en dégage la signification et en montre l'influence rayonnante. — J. G.

G. M. Roschini. — *La biblioteca mariana Pio XII.* Devoto omaggio dell'ordine dei Servi di Maria a Sua Santità Pio XII nel suo 80° genetliaco. Rome, Curia Generalizi a dei servi di Maria, 1956, 24 × 17 cm., 54 p. — La brochure fait connaître la bibliothèque mariale fondée à Rome par les Pères Servites, bibliothèque qui a pris le nom de Pie XII et qui contient 24 manuscrits et quelque 8.000 volumes. — J. G.

P. Ghyssaert, Pr. — *Lourdes-Retraite.* Anvers, Apostolaat van de Rozenkrans, 1956, 21 × 12 cm., 120 p. Prix : 39 frs. — Pour que la grâce de Lourdes puisse agir, l'idéal est de faire du pèlerinage une véritable retraite. L'auteur publie la retraite qu'il a prêchée à Lourdes en 1955 lors du pèlerinage des Flandres, et qui pourra aider les pèlerins et les prêtres qui les accompagnent à vivre dans la prière leur séjour à Lourdes. — J. G.

Dr. A. Alliney. — *La grotte des 3 fontaines.* Paris, Spes, 1956, 19 × 12 cm., 158 p. Prix : 330 frs. — On sait que le 12 avril 1947, à la grotte des Trois-Fontaines, non loin de Rome, Bruno Cornacchiola vit ses trois enfants tomber successivement à genoux en répétant « Belle dame !... », puis eut lui-même une vision de cette Dame qui commença par lui dire : « Je suis celle qui est dans la Trinité divine... » et lui tint un discours de plus d'une heure. A la suite de cette apparition, le visionnaire, qui avait adhéré au protestantisme par haine de l'Eglise catholique, se convertit. Ce sont ces événements que relate et qu'analyse brièvement le Dr Alliney ; puis viennent des considérations générales sur les guérisons miraculeuses, et la plus grande partie de l'ouvrage consiste en une énumération des guérisons obtenues à la grotte des Trois-Fontaines. — J. G.

M. Jimenez Rueda. — *Recuerdo del Año Mariano en México.* 8 de diciembre 1953-1954. Mexico, Buena Prensa, 1955, 23 × 17 cm., 176 p. Prix : 5 doll. — Le volume retrace les cérémonies et les manifestations de dévotion qui ont été organisées au Mexique à l'occasion de l'année mariale. — J. G.

Liturgie et pastorale

A. Bugnini, C. M. & C. Braga, C.M. — *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus.* Coll. Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae », Sectio Historica, 25. Rome,

Edizioni Liturgiche, 1956, 24 × 17 cm., 174 p. Prix : 1,50 $. — Cette brochure reproduit, en la faisant précéder du décret et de l'instruction sur les nouvelles cérémonies de la Semaine sainte, l'étude historique et pratique de cette réforme qui constitue le n. 2/3 de 1956 des *Ephemerides Liturgicae*. La compétence des auteurs est bien connue ; elle éclate d'ailleurs à chaque page dans l'abondante information et les nombreuses références qui font de ce fascicule un utile instrument de travail. — L. R.

A. Boschi, S. J. — *Digiuno eucaristico e messe vespertine*. La Costituzione Apostolica « Christus Dominus » con l'annessa Istruzione del S. Offizio. 2e édit., Turin, Berruti, 1955, 18 × 12 cm., 182 p. — Après une brève introduction historique et exégétique, ce petit livre détaille en trois chapitres la discipline actuelle du jeûne eucharistique : règle générale, cas spéciaux, messes et communions du soir. En appendice, on trouvera, en traduction italienne, tous les documents récents du Saint-Siège sur cette matière. — L. R.

Mystères chrétiens et Action jociste. Avent. Epiphanie. Présentés par M. Bouchet, M.-J. Mossand, G. Quinet, M. Zinty. Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 19 × 14 cm., x-260 p. Prix : 510 frs. — Voici, présentés par quelques aumôniers jocistes, une série de faits d'action apostolique vécus et écrits par de jeunes travailleurs. Dans un regard de foi sur les humbles réalités ici décrites, les auteurs n'ont pas craint d'inscrire ces témoignages dans le mystère liturgique du Christ et de son Eglise. La lecture de ce livre se recommande aux jeunes travailleurs et à tous ceux qui s'intéressent à l'apostolat en milieu ouvrier. — L. R.

E. Flicoteaux, O.S.B. — *Le sens du carême*. Coll. L'esprit liturgique, 11. Paris, Edit. du Cerf, 1956, 19 × 12 cm., 150 p. — Edition entièrement refondue d'un petit livre dont la première édition parut il y a dix ans, ces pages visent à donner aux fidèles une initiation à la notion authentique et traditionnelle du Carême. Où la trouver plus heureusement que dans le bréviaire et le missel romain, et dans les écrits des Pères, surtout de S. Léon, que l'on a pu appeler le « Docteur du Carême » ? C'est que l'auteur fait avec le bonheur d'expression qui a aidé au succès de ses livres sur les autres temps liturgiques (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 558). — L. R.

Abbé H. de Jolliot. — *Mystères du temporal*. Paris, Spes, 1956, 19 × 14 cm., 134 p. Prix : 270 frs. — Cette suite de méditations se déroule librement selon le cycle des grandes fêtes de l'année liturgique. L'auteur y passe sans cesse et d'une démarche toute naturelle du spectacle de la nature à la contemplation des réalités éternelles. Cet accord constant de la poésie et de la foi donne à ces pages une saveur franciscaine. — L. R.

Coll. *Paroisse et liturgie*. Collection de pastorale liturgique. Bruges, Apostolat liturgique ; Tourcoing, Joie de l'Eglise, 24 × 16 cm.

N° 15 : T. Maertens & L. Heuschen. — *Doctrine et pastorale de la dédicace d'une église*, 1955, 48 p. Prix : 21 frs belges ou 150 frs français.

N° 16 : J. Godefroid, O.P. — *Fiches de commentaires des textes de la messe*, 1955, 60 p. Prix : 33 frs belges ou 240 frs français.

N° 17 : J. Godefroid, O.P. — *Prières et gestes liturgiques*, 1955, 60 p. Prix : 33 frs belges ou 240 frs français.

N° 19 : T. Maertens, O.S.B. — *Schémas de pastorale biblique pour l'avent et le carême*, 1955, 158 p. Prix : 63 frs belges ou 450 frs français.

N° 20 : M. Delespesse, A. Turck et Th. Maertens. — *Fichier biblique (Première série)*, 1956, 100 p. Prix : 48 frs belges ou 360 frs français.

N° 22 : Th. Maertens, O.S.B. — *Répertoire analytique et critique des fiches de chants religieux français*, 1956, 32 p. Prix : 15 frs belges ou 105 frs franç. — Ces brochures, dont les titres disent bien le contenu, reproduisent des articles parus dans la revue *Paroisse et Liturgie* et mettent ainsi à la disposition des pasteurs, sous une forme très maniable, des suggestions doctrinales ou pratiques pour les divers aspects de la pastorale liturgique. — L. R.

Romanos le Mélodé. — *Le Christ Rédempteur. Célébrations liturgiques*. Trad.

R. R. KHAWAM. Paris, Beauchesne, 1956, 14 × 11 cm., 184 p. — On ignore à peu près tout du grand mélode syrien. Vécut-il au VIII[e] s. ou à la fin du V[e]? Le cardinal Pitra fut le premier à faire connaître quelques hymnes de Romanos parmi le millier de pièces aujourd'hui perdues ou inédites qu'un chroniqueur ancien lui attribue. R. Khawam en a traduit six ayant pour thème la Rédemption (La Nativité, Judas, Les Larmes de Pierre, le Thrène de la Mère de Dieu, la Résurrection, la Pentecôte). C'est même plus qu'une traduction : une transposition scénique qui souligne l'intensité dramatique du texte grec et rejoint le « mystère » du moyen âge latin. Plusieurs de ces pièces ont déjà été représentées, entre autres au Pèlerinage de Chartres en 1955. La piété de Romanos, faite de tendresse pour l'humanité du Seigneur et de sa Mère et de crainte révérentielle devant le mystère de la Divinité inaccessible placent ce grand contemplatif dans le sillage de saint Ephrem et du Concile de Chalcédoine. — J. B.

H. JENNY. — *La messe pâque du Seigneur. Plans d'instructions sur la messe.* Coll. « Action féconde ». Paris, Edit. Fleurus, 1956, 22 × 15 cm., 128 p. Prix : 407 frs. — Dans la Liturgie, la Parole et l'Action se tiennent étroitement. Avant d'offrir son Sacrifice, le Christ a longuement préparé ses disciples à en comprendre le sens. Ainsi la Messe doit être prêchée et annoncée aux adultes, à la communauté chrétienne, autant et même plus qu'aux enfants des cours de catéchisme. Le Chanoine Jenny présente ici les canevas de 25 sermons qui ont guidé la « Campagne de la Messe » organisée au diocèse de Cambrai. Cette catéchèse procède par trois étapes : l'exposé des aspects généraux de la Messe, puis de sa structure interne et de sa relation au mystère pascal, enfin l'analyse des diverses parties du Saint Sacrifice. Pareille prédication a l'avantage de ne pas s'embarrasser des minuties archéologiques et rubricistes qui n'intéressent guère les fidèles et de rappeler aux chrétiens le lien essentiel de leur messe dominicale et du mystère de Pâques. — J. B.

B. BAUR, O.S.B. — *Werde Licht!* IV. *Liturgische Betrachtungen zu den Festen der Heiligen des Römischen Messbuches.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 16 × 10 cm., XII-688 p. — Voici, conçu sur le même plan que les volumes sur le Temporal (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 430) le tome IV et dernier de cet ouvrage : il traite du Sanctoral. Après avoir rappelé en quelques lignes la vie du saint ou l'historique de la fête, l'auteur dégage des divers textes de la messe du jour les pensées qui aideront les fidèles à mieux vivre cette messe, à mieux la « prier » en union avec toute l'Eglise, et plus spécialement avec le saint ou le mystère plus particulièrement honoré ce jour-là. Puissent ces pages pleines de solide dévotion aider de nombreux fidèles. — L. R.

Art religieux

A. LEROY. — *Naissance de l'art chrétien des origines à l'an mil.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX[e] siècle, 122. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 14 cm., 124 p. Prix : 300 frs. — L'idée est certes heureuse de retracer pour le grand public l'histoire de l'origine et des premiers développements de l'art chrétien et en particulier d'initier aux grandeurs religieuses de l'art byzantin. Cet ouvrage y pourvoit. Son information est vaste et puisée à bonnes sources. Peut-être une langue trop continûment lyrique et la multiplication des alinéas en rend-elle la lecture moins aisée. Peut-être aussi l'auteur a-t-il trop sacrifié l'étude des styles à celle de l'iconographie. Une des thèses principales de l'ouvrage selon laquelle « l'unité de la foi entraîne l'unité des représentations figurées » appellerait, ce semble, quelques correctifs. — A. T.

Coll. Prière de l'art. Paris, Desclée De Brouwer, 19 × 12 cm.

R. SCHNEIDER. — *Saint Jean,* 1956, 20 p., 33 grav. Prix : 48 frs relié.

A. WINTERSWYL. — *La Résurrection,* 1956, 12 p., 34 grav. — Ces nouveaux venus de la collection *Prière de l'art* des éditions Desclée De Brouwer sont édités avec toute la perfection et la sûreté de goût qui ont valu aux volumes précédents le succès le plus flatteur. Le texte du petit livre consacré à saint Jean

est dû au poète allemand bien connu Reinhold Schneider qui évoque avec ferveur et précision le destin extraordinaire de l'apôtre au cours du premier siècle de notre ère et son rôle aux grandes heures de l'histoire du monde, celles que les artistes ont rendu avec leur génie et leur foi : Transfiguration, Dernière Cène, Crucifixion, Pentecôte, visions de Patmos, rédaction de l'Evangile. Les reproductions sont admirablement choisies : à côté de mosaïques, de miniatures, de lettrines, le lecteur y retrouvera avec joie le saint Jean de l'Ecole d'Avignon et celui de Grünewald. Le volume consacré à la Résurrection insiste justement sur le fait que la représentation de la Résurrection même du Christ apparaît comme la voie que l'art chrétien s'est le plus rarement frayée pour accéder au grand mystère de la foi. Il montre comment se sont engendrées les diverses traditions artistiques qui s'y rapportent. C'est dire que son texte avec les images qu'il commente retiendra l'attention non seulement des chrétiens cultivés, mais que les théologiens mêmes y trouveront matière à leur réflexion. — A. T.

L. Blouet. — *Le Chrismale de Mortain. Sa vie et son mystère.* Paris, Lethielleux, 1956, 21 × 16 cm., 64 p., 23 grav. Prix : 350 frs. — Ce travail est une contribution à l'histoire de l'art irlandais. Il décrit le seul exemplaire parvenu jusqu'à nous de ce coffret-reliquaire qui dût servir jadis à des moines voyageurs pour le transport de l'Eucharistie. L'étude iconographique fait découvrir des rapprochements avec des monuments de la Syrie et de l'Egypte copte. — A. T.

L. Blouet. — *Un Corot inconnu. Le Christ de l'abbé Delarue, curé de Bion, juillet 1855.* Paris, Lethielleux, 1956, 18 × 14 cm., 48 p., 12 grav. Prix : 250 frs. — Cette brochure de l'ancien archiprêtre de Mortain révèle l'existence d'une toile de Corot représentant un Christ de pitié dont l'artiste fit don, en souvenir de ses séjours normands, au curé de Bion, l'abbé Delarue. Ce tableau qui mesure 59 cm × 49 et qui représente le Christ couronné d'épines et vêtu de la chlamyde de pourpre fut peint en 1855. Il paraît bien unique dans la série des toiles laissées par le grand peintre français et méritait assurément ce commentaire averti. — A. T.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Apostel L., Mandelbrot B. et Piaget J. — *Logique et équilibre.* Paris, P.U.F., 1957, IV-174 p. 700 frs.

Arnold F. X. — *Proclamation de la foi et communauté de foi.* Bruxelles, Editions de Lumen Vitae, 1957, 144 p. 75 frs.

Asch S. — *Isaïe prophète d'Israël.* Paris, Calmann-Lévy, 1957, 311 p.

Bartelt W. — *Handbuch zur Schulbibel.* Fribourg, Herder, 1957, XVIII-474 p.

Bauer W. — *Griechisch-Deutsches Wörterbuch.* Lief. 1. 5e édit., Berlin, Töpelmann, 1957, 192 col. 7,80 marks.

Bayet J. — *Histoire politique et psychologique de la religion romaine.* Paris, Payot, 1957, 334 p. 1.400 frs.

Beau de Loménie E. — *L'Eglise et l'Etat. Un problème permanent.* Paris, Fayard, 1957, 144 p. 300 frs.

Beth W. E., Mays W. et Piaget J. — *Epistémologie génétique et recherche psychologique.* Paris, P.U.F., 1957, IV-136 p. 500 frs.

Bissels P. — *Die sachliche Begründung und philosophie geschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik.* Werl/Westf., Dietrich-Coelde-Verlag, 1957, p. 241-295.

Bosc J. — *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ.* Genève, Labor et Fides, 1957, 146 p.

Bounoure L. — *Déterminisme et finalité. Double loi de la vie.* Paris, Flammarion, 1957, 282 p. 825 frs.

Brodrick J., S. J. — *Saint Pierre Canisius.* 2 vols, Paris, Spes, 1956, XVI-528 et 512 p., 6 cartes. 3.000 frs.

Bruno D. A. — *Das Buch der Zwölf.* Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1957, 234 p. 22 Kr.

Cerfaux L. (Mgr). — *Discours de mission.* Tournai, Desclée et Cie, 1957, 148 p.

Conferenze nel centenario di Antonio Rosmini, Milano 1955. Milan, Centro di Cultura Religiosa, 1955, 210 p. 800 lires.

CRISTIANI (Mgr). — *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique.* Paris, Fayard, 1957, 125 p. 300 frs.

DANSETTE A. — *Destin du catholicisme français. 1926-1956.* Paris, Flammarion, 1957, 494 p. 975 frs.

DE CONINCK A. — *Faut-il en finir avec l'Eglise?* Louvain, Nauwelaerts, 1956, 175 p. 90 frs.

DE REEPER J. — *The Sacraments on the Missions.* Dublin, Browne and Nolan, 1957, XXIV-540 p. 40 sh.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc. XXIX. *Midrash-Mycènes.* Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1281-1480.

DIONIGI AREOPAGITA. — *Le opere.* Versione e Interpretazione di E. TUROLLA. Padoue, Cedam, 1956, 354 p. 3.000 lires.

DUFF E., S. J. — *The Social Thought of the World Council of Churches.* Londres, Longmans, Green and Co., 1956, XII-340 p. 25 sh.

DUMÉRY H. — *Le problème de Dieu en philosophie de la religion.* Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 144 p. 63 frs belges.

ELLACURIA BEASCOECHEA J. — *Reacción española contra las ideas de Miguel Molinos.* Bilbao, 1956, 429 p.

FACCHINETTI V., O.F.M. et CAMBELL G., O.F.M. — *Gli scritti di San Francesco d'Assisi.* Milan, Vita e Pensiero, 1957, 5e édit., 212 p. 500 lires.

FRANCESCHINI E. — *La leggenda dei tre compagni.* Milan, Vita e Pensiero, 3e édit., 1957, XVIII-88 p. 500 lires.

GAILLARD J., O.S.B. — *Les solennités pascales.* Paris, Equipes enseignantes, 1957, 238 p. 650 frs.

GALOT J., S. J. — *La nature du caractère sacramentel.* Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 242 p. 175 frs b.

GEORGE A., S.M. — *Connaître Jésus-Christ.* Paris, Equipes enseignantes, 1957, 128 p., 16 hors-texte. 450 frs.

GURWITSCH A. — *Théorie du champ de la conscience.* Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 347 p. 195 frs b.

HARKNESS G. — *Les sources de la morale occidentale.* Paris, Payot, 1957, 246 p. 900 frs.

HUOT D.-M., S.M.M. — *Bonorum temporalium apud religiones administratio ordinaria et extraordinaria.* Rome, Comm. pro Rel., 1956, XIV-80 p.

KERLEVEO J. (Abbé). — *L'Eglise catholique en régime français de séparation.* Paris-Tournai, Desclée & Cie, 1956, XII-398 p.

KRAEMER H. — *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes.* Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956, 172 p.

LINDENBERG W. — *Die Menschheit betet.* Bâle, E. Reinhardt, 1956, 232 p., 10 reprod., 14 frs.

LOHMEYER E. — *Urchristliche Mystik.* Darmstadt, H. Gentner, 1956, 181 p. 12,80 marks.

LYONNET S., S. J. — *Quaestiones in epistolam ad Romanos Prima Series* et *Series altera.* Rome, Institut Biblique, 1955-1956, 246 et 128 p.

MARKOVICS R. — *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung.* Rome, Herder, 1956, XII-114 p. 1.600 lires.

MINON P. — *Initiation aux méthodes d'enquête sociale.* Bruxelles, Pensée catholique; Paris, Office général du livre, 1957, 128 p.

Mon Frère l'étranger. Programme d'année 1957. Paris, Pax Christi, 1957, 8, 96, 12, 12, 8 p.

Monde moderne et sens du péché. Paris, P. Horay, 1957, 248 p.

MURPHY J. L. — *The Mass and Liturgical Reform.* Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1956, XII-340 p. $ 5,95.

NOGUEZ L. — *Deux messes simples.* Paris, Edit. du Seuil, 1957, 48 p.

ORMESSON (D') Wl. — *Mission à Rome.* Paris, Edit. Alsatia, 1956, 178 p.

Prêtre (Le) éducateur des adultes. Louvain, Nauwelaerts, 1956, 144 p. 40 frs.

PRITZ J. — *Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit in Freiheit.* Vienne, Herder, 1957, XVI-302 p. 128 S.

QUASTEN J. — *Initiation aux Pères de l'Eglise.* Tome II. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 548 p.

RÖSSLER H. & FRANZ G. — *Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte.* Lief. 5. Munich, R. Oldenbourg, 1957, p. 641-800. 13 marks.

SCHEDL Cl. — *Geschichte des Alten Testaments.* Band I. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1956, XXVI-374 p., 6 cartes.

SCHEEBEN M.-J. — *Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements.* 2e édit., Paris, Edit. du Cerf, 1956, 190 p.

SCHEEBEN M.-J. — *Nature et grâce.* Introd., trad. et notes de B. FRAIGNEAU-JULIEN, P.S.S. Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 350 p. 135 frs b.

SCHELKLE K. H. — *Jüngerschaft und Apostelambt.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1957, 137 p.

SIEWERTH G. — *L'homme et son corps.* Paris, Plon, 1957, 172 p. 540 frs.

Specimen examinis ordinandorum. 5e édit., Rome, Edizioni liturgiche, 1957, XVI-276 p. 600 lires.

Spiritualité pascale. Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 288 p., 6 photos. 93 frs b.

Synopsis scriptorum Ecclesiae antiquae dressée par G. DUMEIGE, S. J. Uccle, W. Rousseau, 1956, 90 frs.

Theologisch Woordenboek. Aflevering 7. Ruremonde-Maeseyck, Romen en Zonen, 1957, col. 2457-2872. 175 frs.

THIEBERGER Fr. — *Le roi Salomon et son temps. Un des carrefours de l'histoire.* Paris, Payot, 1957, 310 p. 1.200 frs.

TOLÉDANO A. D. — *Une Eglise du silence en Angleterre sous Elisabeth Ire.* Paris, Fayard, 1957, 160 p. 400 frs.

TOMAS DE LA CRUZ Fr., O.C.D. — *El amor y su fundamento ontologico segun Santo Tomas.* Rome, Pont. Athen. Angelicum, 1956, 82 p.

TONQUÉDEC (DE) J., S. J. — *La philosophie de la nature.* Première partie : *La nature en général. Prolégomènes.* Paris, Lethielleux, 1956, IV-105 p. 600 frs.

UTZ A. F., GRONER J. F. et SAVIGNAT A. — *Relations humaines et société contemporaine.* II. Fribourg, Edit. Saint-Paul, 1956, p. 1315-2382. Prix de l'ouvrage complet : 80 frs broché ; 88 frs relié.

VAN HOUTRYVE I., O.S.B. — *L'unique nécessaire d'après saint Benoît, la tradition monastique et les grands Maîtres de la vie spirituelle.* Bruges, Beyaert, 1957, 340 p. 120 frs.

VEIT L. A. & LENHART L. — *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, XII-332 p. 19,80 marks.

VELOSO A., S. J. — *Nas encruzilhadas do pensamento.* I. *Sob o signo de Descartes.* Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1956, 300 p.

VERHEUL A., O.S.B. — *Het Paas Mysterie.* Ruremonde-Maeseyck, Romen en Zonen, 1957, 142 p. 85 frs.

VERHOEVEN B. — *Pleidooi voor een non.* Paris-Bruges, D. D. B., 1957, 274 p. 85 frs broché ; 110 frs relié.

VILLAIN M. — *L'abbé Paul Couturier.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 384 p. 120 frs belges.

Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1956, 203 p. 21 marks.

VOELTZEL R. — *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français du XVIIe siècle.* Paris, Presses Univ. de France, 1956, IV-182 p. 900 frs.

WALLENSTEIN A., O.F.M. — *Guida pratica alla perfezione cristiana.* Milan, Vita e Pensiero, 1956, XII-328 p. 900 lires.

WESTERMANN Cl. — *Der Aufbau des Buches Hiob.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, VIII-116 p. 12 marks.

WILLENDRINK B., O.M.I. — *Sacris solemnis. Sermons pour toutes les fêtes de l'année.* Mulhouse, Salvator ; Tournai-Paris, Casterman, 1956, 224 p. 75 frs b.

WOLFF H. W. — *Dodekapropheton. Hosea.* Neukirchen Kreis Moers Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956, IV-80 p. 5,85 marks broché ; 7 marks relié.

ZIEGLER J. — *Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, 504 p. 63 marks broché ; 67 marks relié.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*